٥

شرح الفصوص لبالي افندي قدس سره العزيز

ص ك ا د ؟ ؟ ؟ ا ؟ ع
ب ج ب

وفي الحديث المؤمنون هينون لينون وفي آخر
المؤمن هين لين إن قيد انقاد وان انيخ على
صخرة استناخ

[illegible]

[illegible]
الواثق [illegible]

٢٦

T. C.
MİLLÎ [illegible]
RAGIP [illegible]LİĞİ
MÜ[illegible]ĞÜ
Sayı: 545

٦٨٠

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى الله ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور براغب
١١٧٥ وقفي عبده

٦٨٥

RAĞIP P.
Ka. N.
678

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله على دين الاسلام وعلى توفيق الايمان والصلوة على محمد عليه السلام وعلى آله العظام
واصحابه الكرام الحمد لله منزل الحكم على قلوب الكلم ولما انزل الله تعالى الحكم على قلب الشيخ
وكان انزاله مسببا عن الانزال على قلوبهم لان هذا المطلع اكمل الكمالات واعظمها قدرا ومنزلا بالنسبة
اليه فيجب تخصيص الحمد به فى اول كتابه وتخصيص الحكم والكلم بالحكم والانبياء المذكورين فى الكتاب
انسب من التعميم فاللام للعهد والانزال ههنا الابداع لقوله ولما اطلعنى الله فى سرى على ما اودع
فى هذا الامام الوالد الاكبر وهو الروح الكلى فلا يحتمل التنزيل فضلا عن ان يكون اولى باحدية الطريق
الامم ان الا ملتبا باتحاد الطريق المستقيم فى اصل الدين وهو التصديق بما جاء من عند الله والعمل بمقتضاه
اتحاد الاشخاص فى الانواع واتحاد الانواع فى الاجناس وبه حصل الحب لله بين الناس التى توجب محبة الله
اياهم التى توجب رحمة الله عليهم ولو لم ينزل الحكم بطريق الاتحاد لوقع الاختلاف والعداوة بينهم
التى توجب عداوة الله عليهم فيستحقون عقابه عذاب فاحدية الطريق اعظم نعمة ورحمة من الله لنا لذلك
خص الحمد بها من المقام الاقدم اى من المقام الاقدس عن شايبة الكثرة المراد به تنزيه شان الحكم بابلغ النزاهة
وان اختلف الملل والنحل باختلاف الامم اى وان اختلف الدين والعقيدة فى فروعات الاصل اختلافا
مسببا من اختلاف الامم بعد اتفاقهم فى الاصل وهذا الاختلاف ايضا نعمة عظيمة ورحمة واسعة
لنا من الله تعالى وبه يرتفع المضايقة ويحصل الوسعة فى الطريق التى توجب استراحة الابدان والارواح
لذلك خص الحمد به فالمراد بانزال الحكم الابداع فى قلوبهم روح الشريعة المختصة بهم متضمنا بالاتحاد فى الاصل
والاختلاف فى العوارض وصلى الله على ممد الهمم على قلوب الامة بحسب استعداداتهم والتوجهات
القلبية التى تبتنى عليها جميع السعادات العلمية والعملية اى همة الرجال التى تقلع بها حجب جبال النفسانية
وتجذب القلوب الى الله وتصل الى المقصود من خزائن الجود والكرم اخذ الرسول عم بقلبه من الخزائن
الثلثة الكلية الذاتية والاسمائية والصفاتية فيفيض على قلوبهم بلسانه الافصح بقدر استعداداتهم
ومناسباتهم بالخزائن والمراد تنزيه الهمم وتقديسها بالقيل الاقوم اى بالكلام الابلغ الافصح الجامع

بين التشبيه والتنزيه على وجه الاعتدال بحيث لا ميل فيه الى احد طرفيه وهو القران الكريم بالنسبة
الى ساير الكتب السماوية ثم كلام الرسول بالنسبة الى كلام الانبياء من قبله فلا قصور
فى الامداد اصلا وانما القصور لو كان لكان فى استعداد الناس فهذا الامداد المخصوص اعظم
سعادة ونعمة لنا من رسول الله عم لذلك خص التصلية به فلا يحتمل ان يكون اللام فى الهمم للاستغراق
محمد وآله وسلم يجوز ان يعطف الآل على ممد الهمم فيخرج عن الامداد وعلى محمد فيدخل فيه
ورائه وكلا المعنيين حسن لما فرغ عن الحمد والتصلية شرع فى بيان سبب التاليف وكيفيته
كما هو داب المصنفين فقال فانى رايت رسول الله فى مبشرة اريتها فى العشر الاخير من محرم
سنه سبع وعشرين وستمائة اى رؤيا صالحة لوجود شرايطها فى رؤيتها بمحروسة دمشق اشارة
الى عزلته عن الخلق بحيث لا عوايق له من الظاهر فى هذا الزمان وبيده صلى الله عليه وسلم خبر كتاب
مبتدأ اى هذا الكتاب مختص بيد رسول الله عم بحيث لا يشترك فيه يد غيره وهو اعظم كمالاته
المختصة به والمراد بيان عظمة شان الكتاب وعلو قدره وتنزيهه عن المس الشيطانى باختصاصه
واضافته الى يد رسول الله فى رؤيا صالحة فقال لى رسول الله عم هذا كتاب فصوص الحكم اضافة المسمى
الى اسمه فسمى الكتاب الحسى باسم الكتاب المثالى لتطابقهما معنى من غير زيادة ولا نقصان خذه فيضه
عم والقاؤه ما فى الكتاب على قلب الشيخ واخرج به الى الناس امر بالافاضة ونظم المعانى والالفاظ
على الهيئة الماخوذة فى الترتيب خالصا مخلصا عن الاغراض النفسانية والتلبيسات الشيطانية بعين
ما وصل اليه يدل ذلك على ان كل ما ذكر قبل الشروع فى ابراز الفصوص ليس من عند نفسه وتصرفاته بل هو
داخل فى الكتاب المعطى له من يد رسول الله المشار اليه بقوله هذا فصوص الحكم فيصدق على الكلام المذكور
قبل الفصوص انه من مقام التقديس المنزه عن الاغراض النفسية التى يدخلها التلبيس فيصدق هذا الكلام
على نفسه وعلى كل جزء من الكتاب الصورى الشهادى من البسملة والحمدله والتصلية وغير ذلك لذلك قال
فاول ما القاه المالك بالفاء المؤذن للارتباط اشارة الى ان المذكور بعده متصل بما قبلها يعنى كل ذلك ظهر
منى بامر الرسول والالقاء السبوحى ينتفعون به علة للاخراج امر الناس بالانتفاع فى صورة الاخبار

الا باعتبار ان محمدا عم
مظهر الاسم الاعظم صح

وفيه من المبالغة ليس في الانشاء فامرنا بانتفاع الكتاب على الوجه الابلغ فقلت السمع اخذ وقبوله
هذا الفيض منه والطاعة تلقيه للامر قبل الشروع بحسن القبول ووعد الجميل وهو الاخراج
لله ولرسوله واولى الامر منا كما امرنا تخصيص الطاعة بالمذكورين بالجمع المطلق اشارة الى ان طاعة
احدهم عين طاعة الاخر فلا اختلاف في اصل الطاعة لان الطاعة في الكل للاحكام الالهية
وعطف رسوله باظهار اللام اشارة الى انه عم مرتبة الصفات فلا يستر ذاته تع بل يظهرهم ويبين
الاحكام الالهية وعطف اولى الامر باضمار اللام اشارة الى ان اولى الامر مرتبة الافعال فالعطف
اشارة الى ظهور الحق واحكامه في مراتب افعاله والاضمار اشارة الى ستره فيها ولما بين سبب حصوله
في قلبه وهو فيضه عم بقوله خذه واخذه بقوله فقلت السمع والطاعة والامر بالاخراج ليس
ليس من اسباب الوجود الذهني بل من اسباب الوجود الخارجي فيكون الرسول واعطاؤه مثلا مقدمة
كلية من الشكل الاول والشيخ واخذه بقوله فقلت السمع والطاعة مقدمة اخرى صغرى
فبهذين المقدمتين الصحيحين اوجد الله تع روح هذا الكتاب في قلب الشيخ شرع في بيان سبب
وجوده في الشهادة وكيفيته الاخراج على الوجه الذي امر فقال فحققت الامنية تثبيت للمطلوب
وتصويره في ذهنه قبل الابراز اليهم واخلصت النية وجردت القصد والهمة عن الاغراض النفسانية
سرا وعلانية فبهذه الاربعة التي كانت كالمقدمتين للشكل الاول المنتجتين للنتيجة الصادقة ايضا
اوجد الله تعالى هذا الكتاب المعطى له من يد رسول الله عم في الشهادة فالغرض نزاهة الكتاب عن التلبيس
على الوجه الابلغ ظاهرا وباطنا في وجوده المثالي الذي في يد رسول الله عم ووجوده القلبي ووجوده
الشهادي فعلى هذا لا يجوز اضافة الامنية الى الرسول عم والا يلزم العدول عن الحقيقة الى المجاز بلا نكتة
لا سيما يستلزم تنافر الكلام وذلك عن سنن اخوانه وهو مخل للفصاحة الى ابراز هذا الكتاب الثابت في الخارج
بتعبيري المؤيد بالاعتصام من الكتاب الثابت المحقق في الذهن او في يد رسول الله عم اي ترجمت وجوده
الشهادي من وجوده المثالي او الذهني كما حد لي رسول الله من غير زيادة ولا نقصان ظاهر ولما ورد
من ظاهر كلامه ان يقال لم لا يجوز ان يكون كل منها او بعضها من تحقيق الامنية وتخليص النية وتجريد القصد

الاستعمال

والهمة

والهمة من التصرفات الشيطانية في صورة الحق ازال هذه الشبهة فقال وسألت الله ان يجعلني
فيه اي في هذا الكتاب وفي جميع احوالي من الامور الدينية والدنياوية وتعميم السؤال للمبالغة
في التنزيه من عباده الذين ليس للشيطان عليهم سلطان اي حجة وغلبة فالله تع اجاب ما سأل
عبده لقوله اجيب دعوة الداع اذا دعان ولقوله ادعوني استجب لكم ولما يحتمل تسلط الشيطان
في عمله ببركة هذا السؤال الخالص المخلص لله تعالى ولما ورد من ظاهر الكلام ايضا ان يقال
هب ان التنزيه قد حصل بهذا الدعاء في اسبابه القلبية فلم لا يجوز ان يقع التلبيس في اسبابه
الصورية من الرقم والنطق والقلب حين التوجه الى الرقم والنطق عمم التنزيه عن التلبيس بابلغ
الوجوه فقال وان يخصني في جميع ما يرقمه بناني من الكتاب وغيره قدم اهتماما للتنزيه لزيادة
قربه من الخطاء والتلبيس فتنزيهه اهم من غيره وفي جميع ما ينطق اي يتلفظ به لساني من الفاظ الكتاب
او غيره وفي جميع ما يطوى اي يشتمل عليه جناني بفتح الجيم اي قلبي من معاني الكتاب وغيره وتاخيره
اشارة الى انه قد حصل تنزيهه سابقا وذكره ههنا اهتماما لشانه في التنزيه والا اي وان لم يحصل
التنزيه سابقا لقدم على غيره ههنا او اشارة الى الجهتين اعني جهة حصوله في ذهنه وجهة
وسيلته للوجود الخارجي فهناك نزه من حيث الحصول في الذهن وههنا من حيث الوسيلة بالالقاء
السبوحي اي وان يخصني بالالهام الرحماني المنزه عن مداخل الالقاء الشيطاني والنفث الروحي
اي وان يخصني بفيض الروح الاعظم على الارواح المقدسة عن التصرفات الشيطانية في الروع النفسي
اي في القلب المنسوب الى الصدر ظرف للنفث او الالقاء على سبيل التنازع بضم الراء وسكون الواو
وبفتح النون وسكون الفاء بالتاييد الاعتصامي اي وان يخصني مع التاييد المنسوب الى الاعتصام الذي
من تايد واعتصم بهذا الاعتصام فقد هدي الى صراط مستقيم ولما بين كيفية وصول الكتاب
من يد رسول الله عم اليه على الوجه التنزيهي عن التلبيس بقوله فاني رايت رسول الله الى تم بين كيفية الوصول
من يده الى الشهادة على ابلغ الوجوه التنزيهية عن التلبيس بقوله فحققت الامنية واخلصت النية
اراد ان يبين ما هو المقصود منه فقال حتى اكون مترجما ولما وهم من ظاهر العبارة انه مترجم في المعنى

متحكم ومتصرف فى اللفظ من عند نفسه دفع هذا الوهم بقوله لا متحكما يعنى ان معانى الكتاب والفاظها
ونظمها وترتيبها وتعبيرها بعبارة دون عبارة وكتابتها وغير ذلك من الاحوال كل ذلك من القاء الحق
والتأييد الاعتصامى وليس له تحكم وتصرف فى ذلك فيكون مترجما على الوجه الكلى لان مسئلته تعم ذلك جميع صح
فيشمل الترجمة على كل واحد منها فلا وجه لتخصيص الترجمة فى المعانى دون الالفاظ ليتحقق من وقف
عليه من اهل الله اصحاب القلوب هذه علة للترجمة واصحاب القلوب بدل من اهل الله بدل البعض من الكل انه
مفعول ليتحقق اى الكتاب بجميع اجزائه ومراتبه مثالا وذهنا وخارجا ولفظا وكتابة من مقام التقديس
وهو مجموع ما ذكر من مبشرة وتخليص النية وتجريد القصد والمسئلة على الوجوه المذكورة يدل عليه قوله المنزه
عن الاغراض النفسية التى يدخلها التلبيس فيكون بعدا عن احتمال التلبيس فيه بل لا يحتمل اصلا لطهارته باصله
وكليته فالمراد اعلام قدره وتقديسه بحيث لا كتاب له ولغيره من المصنفين من اهل الله فى هذا الفن يصل
الى مرتبة هذا الكتاب فى تقديسه وعلو شانه لانعدام هذا التقديس بانعدام بعض شرايط هذا الكتاب فى غيره
فيحتمل الاغراض النفسية وارجوا ان يكون الحق تعالى لما سمع دعائى هذا لسان ادب مع الله قد اجاب ندائى تحقيق الله
للاجابة على اليقين واخبار عن وقوعه ليزداد الطالب والصادق تصديقا وترغيبا اليه لانه لما امر باظهاره
اقتضى الحكمة اجابة المسئلة فى حقه من اسباب اظهاره على احسن الوجوه فما القى فى هذا المسطور شيئا من المعانى
والالفاظ الا ما يلقى الى بالالقاء السبوحى وكذلك لا انزل فى هذا المسطور شيئا الا ما نزل على اى لما اودع
فى من يد رسول الله لما علم رضى الله عنه ان الطالبين الصادقين علموا قدر الكتاب مما ذكر وصدقوه فيما قال
واحبوه محبة شديدة غالبة على اختيارهم فخاف عليهم ان ينسبوا اليه النبوة كما هو مقتضى غلبة المحبة فضلوا
واضلوا عن الهداية لخروجهم عن حد الاعتدال اراد حفظهم عن هذه المهلكة المخوفة عليهم فقال ولست
بنبى ولا رسول ولكنى وارث ولآخرتى حارث اوجواب عن سؤال ناش مما ذكر للطالبين الصادقين فكانهم قالوا
علمنا وصدقنا مما ذكر ان الكتاب كذا وكذا وما كنا نعلم كيف انت انبى ام رسول ام ولى من الاولياء الذى
لا ولى مثله وفوق مرتبته لان من جاء بمثل هذا الكتاب لا يكون غير ذلك فاجاب بما هو عليه فى نفس الامر ولما بين
مرتبة الكتاب لزم بيان مرتبة نفسه من الكمال واعظم الكمالات الانسانية النبوة والرسالة ثم الوراثة فاخرج

نفسه

نفسه منهم بقوله ولست بنبى ولا رسول وادخلها فيهم من حيث العلوم الالهية والتجليات الربانية
بقوله ولكنى وارث ومن حيث الاعمال بقوله ولآخرتى حارث اى لاسباب ملاقات ربى كاسب
فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملا صالحا ولا يشرك بعبادة ربه احدا اذ كل الانبياء حارث
لامور اخرتهم وفيه دلالة على ان الكمل ان كانوا يعبدون الله يريدون اجر الاخرة من دخول الجنة
والنجاة عن النار يكون عبادتهم خالصا مخلصا لله اذ ارادتهم هذه عين ارادة الله فلا يعبدون الله
فى كل مقام الا لله وبالله خالصا ومخلصا عن الاغراض النفسانية وقوله ولكنى وارث يدل على ان علوم
الاولياء والكمل مكتسبة لكن لا بطريق نظر فكرى لان الوراثة لا يكون الا للقرابة والقرابة مكتسبة
بالعمل الشرعى وتبديل صفات الردية وان كان العلوم الالهية حاصلة عن كشف الهى لكنه بسبب
القرابة النبوية فمن الله فاسمعوا والى الله فارجعوا اخبار فى صورة الانشاء عن افناء وجوده فى الله
بالكلية فى ابراز الكتاب بحيث لا يبقى من الوجود الظلى اثر ولو كان عدميا واشارة الى انه قد وقع بعد تكميل
النفس وقطع مراتبها يعنى اذا سمعتم الالفاظ من لسانى فاسمعوا فقد سمعتم من الله لا منى لفناء المنية
فيه فاذا رجعتم فى ادراك معانيه وكشف اسراره وحل مشكلاته باستمداد كم من روحانيتى فارجعوا
فقد رجعتم الى الله لا الى لفناء من جعيتى فيه ففى اى شئ سمعتم ورجعتم فقد سمعتم من الله ورجعتم
اليه فانى فان فى الله بالكلية فى ابراز هذا الكتاب فهذا اختصاص الهى به دون ساير كتبه فعظموه
واعلموا قدره بادراك معانيه وكشف اسراره وتعليمه الى طالبيه فاذا ما سمعتم ما زائدة لتاكيد العموم
ما اتيت به فعوا امر للطالبين يعنى خذوه منى كما اخذت من رسول الله ع‍م وانظروا ما فيه وادركوا
معانيه الكلية واحفظوا فى قلوبكم وهو مرتبة علم اليقين ثم امرهم بعد ذلك الى درجة عين اليقين
حتى لا يقنعوا به فقال ثم بالفهم اى بسلطان القوى ثم لبعد الدرجتين فى الفصل فصلوا مجمل القول
يعنى ثم ادركوا بالفهم تفصيلا من الاصول الكلية الحاصلة فى قلوبكم اجمالا ما تشتمل عليه تلك الاصول
من الفروعات ثم امر الى درجة حق اليقين بقوله واجمعوا ثم اجمعوا فى الادراك بين الاجمال ادراك صح
والتفصيل بحيث لا يحتجب احدهما عن ادراك الاخر واذا ادركتم بهذا المقام وتحققتم به فقد حصلتم

المساواة بيني وبينكم في رتبة الاحاطة واخذ تم الكتاب مني كما اخذت من رسول الله ءم وفيه بشارة
عظيمة للطالبين اللهم ارزقنا فاذا حصل المساواة فقد وجب عليكم الافاضة للطالبين فاذا افضتم
فقد حصلتم المساواة في الابراز وهو معنى قوله ثم منوا به امر بالتعليم اي بتعليمكم خالصا مخلصا عن الاغراض
النفسانية يعني القوا معاني الكتاب واسراره على طالبيه كما القى الله عليكم بمنه ورحمته والمراد بالطالب
كل مؤمن يصدق الكتاب ويشتغل بقرائته من اهله طالبا للاطلاع بحقايقه واسراره سواء استحق بالفعل
اولم يستحق ولا تمنعوا هذه الرحمة التي وسعتكم بقولكم لغير المستحقين الطالبين اذهب واكتسب الاستحقاق
بالرياضات ثم اطلب والمستحقين انتم قد وصلتم درجة الحقيقة والكشف فما حاجة لكم به فاذاً يخاف
عليكم استحقاق الذم فوسعوا فاذا وسعتم فقد ارشد تم الطالبين الناقصين الى درجة الكمال ببركة تعليم
الكتاب وتعلمه وافدتم الكاملين الفائدة الجديدة التي لم تحصل لهم بدون هذا الكتاب فاستحققتم
المدح بالشرع المحمدي المطهر ومن الله ارجو لا من غيره ان اكون ممن أُيد اي ممن ايده الله بالتأييد
الاعتصامي وهو تجليه له بالربوبية وظهوره بكمال المالكية فتأيد بقوله هذا التجلي وظهوره بكمال
العبودية وهو مقام عبوديته وايد اخرين بحسب استعداداتهم بمثل ما ايد به وهو مقام ربوبيته
وارشاده وتكميله الطريقة وهو مقام التجلي الذاتي يسر الله لمن يشاء من عباده وقيد وممن
رباه الله وايد بالشرع المحمدي المطهر وتقيد انقياده واطاعته الشرع وقيد اخرين بمثل ما
قيد به وهو تكميل الشريعة فاخبر عن نفسه رض بلسان الادب بانه مكمل الشريعة والطريقة
ترغيبا وارشاد للطالبين الى هذا المقام واشارة الى ان من أُيد بهذا الكتاب فتأيد وايد نال
درجة الحقيقية وتحقق بتكميل الشريعة والطريقة وفي تاخير الشريعة اشارة الى ان تكميلها
لا يكون الا بعد تكميل الطريقة وان كانت الطريقة لا تحصل الا بها فمن ادعى الحصول بدونها فقد كذب
فحقيقتهما حقيقة واحدة وهي الامر الالهي الذي روحه الطريقة وبدنه الشريعة مثل حقيقة الانسان
روحا وبدنا وحشرنا في زمرته كما جعلنا من امته ظاهرا لما فرغ عن ذكر ما وجب تقديمه شرع الى ابراز
الكتاب من الوجود المثالي وان شئت قلت من الوجود الذهني على ما راه الى الشهادة مع بيان ان الترتيب

الخصوص

المخصوص والعدد المعين ليس برأيه ليتأكد انه ليس بمصنف في هذا الكتاب بل هو مترجم من لسان المثالي
الى لسان الشهادة قال فاول ما القاه المالك اي مالك يوم ابراز الكتاب اذ ما تجلى الله للشيخ بالتجلي
الذاتي القهاري الا في يوم الابراز كقوله تع مالك يوم الدين على العبد اي على عبده في هذا اليوم لظهور
عبوديته بكماله فيه واختصاصه العبادة به اختصاصا تاما فيكون عبدا محضا فكان في ساير الايام
ليس عبدا بالنسبة اليه كقوله تع اياك نعبد فتحقق بقوله تع مالك يوم الدين اياك نعبد واياك نستعين
وهذا المعنى من رموزه الشريفة واشاراته اللطيفة التي لا تحصل الا لمن تنور قلبه بنور البصيرة ويجوز
ان يراد بالمالك الرسول ءم اي اول ما امره المالك على طريق الالقاء للابراز الى العالم الشهادي اذ القاء
الفصوص على الهيئة المذكورة على الشيخ رضه ليس الا وهو امر عليه للاخراج من العالم المثالي الى العالم
الشهادي فيكون مامورا في الترتيب فدل قوله فاول ما القاه على ان ابراز كل فص بل كل معنى في هذا الكتاب
بلفظ بامر الرسول على حدة جزءا فجزءا بعد امره على الوجه الكلي بقوله خذه واخرج به الى الناس فالامر
بالاخراج غير الامر بكيفية الاخراج فامر بهما فاخذ للاخراج من يد الرسول فصا بعد فص لا جملة ففيه
زيادة تنزيه من التصرف من عند نفسه وانما القى اليه هذا اولا لان كلمته اول الموجودات واصلها وانما
قال المالك لانه هو المالك لما بيده كما قال بيده ءم كتاب فهو صاحب الكتاب وانما قال العبد لان من امتثل
اوامر سيده فهو عبد كما قال فقلت السمع والطاعة لله ولرسوله من ذلك الكتاب المثالي المرسوم الذي
بيده ءم فمن للتبعيض المتضمن لمعنى الابتداء لان من يدل على ان الكتاب مبداء موضع الالقاء وذلك
اشارة الى علو مرتبة الكتاب فاطلعه الله تع اولا معاني الكتاب بلا صورة ورسم وترتيب لانه اطلاع
سري مجرد من الصورة ثم اعطاه الرسول الكتاب للابراز مرسوما بغير عبارة على هذا الترتيب المخصوص
فالعبارة مستندة الى الشيخ بالتأييد الاعتصامي وهو العربي الفصيح اللسان العارف بلغات العربية
واصطلاحات كل طائفة والمعاني المرسوم من الرسول لقوله كما حد لي رسول الله والمعاني المجردة من الله تع
لقوله ولما اطلعني الله فذلك الكتاب لا ريب فيه وانما لم يقل على قلب العبد ليدل على ان نسخة هذا الكتاب
هو الكتاب المثالي الذي بيد رسول الله ءم مع المعاني المرتسمة في قلبه الماخوذة من الصور المرتسمة فيه

فمن ابرز فقد احاط ظاهره وباطنه ونظر فيه بقلبه وبصر عينه كما قال وجردت القصد والهمة فلا يقع
من جانبه خطأ اصلا فهو صحيح مطابق الاصل الصحيح فان من حفظ الالفاظ فى قلبه وكتب هذه العبارات
من النسخة الصحيحة المطابقة لما فى القلب فقد كتب من النسختين الصحيحتين المنظورتين بصر القلب والعين
فلا يحتمل الخطأ لصحة الاصل واهتمام الكاتب ولذا قال القاه ولم يقل الهمه فان الالقاء يشعر بان يكون
الملقى صوريا كقوله تع انى القى الى كتاب كريم وكقوله والق عصاك الى غير ذلك فهذا القول اكد لانه
على نفى احتمال الخطاء من الهمه على قلب العبد **فص حكمة الهية فى كلمة ادمية** اعلم ان الفص فى هذا الكتاب
على اربعة معان احدها الفص الكلمة نص على ذلك وفص كل حكمة الكلمة المنسوبة اليها بجعل الفص مبتداء
والكلمة خبرا وبقوله فتم العالم بوجوده فهو من العالم كفص الخاتم فبهذا المعنى يكون ارواح الانبياء ع م
بمنزلة الفص من الخاتم ووجوداتهم بمنزلة الخاتم من الفص وثانيها الفص القلب واليه اشار بقوله فص
حكمة نفثية وغيره من الفصوص المذكورة بعده بجعل الفص مبتداء والظرف اعنى فى كلمة سادا مسد الخبر
ح يكون قلوب الانبياء عليهم السلام بمنزلة الفص من الخاتم وارواحهم بمنزلة الخاتم من الفص وثالثها
الفص الحكمة اى علوم المنتقشة فى ارواحهم وان شئت قلت فى قلوبهم لقوله منزل الحكم على قلوب
الكلم فيكون علومهم بمنزلة الفص من الخاتم وارواحهم بمنزلة الخاتم من الفص واليه اشار بقوله
ومما شهدته مما نودعه حكمة الهية ولم يذكر الفصوص فى عدد الحكم اشعارا باطلاق الفص على الحكمة
ورابعها الفص خلاصة الحكمة فقد نص عليه بقوله فاول ما القاه المالك على العبد فص حكمة الهية اه
فيكون الخلاصة بمنزلة الفص من الخاتم والحكمة بمنزلة الخاتم من الفص فبهذه الاربعة تم الغرض من التشبيه
وهو اعلام دورية الوجود فى المراتب كلها فاول ما القاه مبتداء وفص خبره مضافا الى الحكمة اضافة العام
الى الخاص وهى بمعنى من لجواز الطلاق الفص عليها وفى كلمة ادمية ظرف للحكمة الالهية فيكون المعنى
فاول ما القاه المالك على العبد خلاصة العلوم الالهية الحاصلة فى كلمة ادمية فظهر لك ان المراد بالفص ههنا
بمعنى الخلاصة وانما قدم بيان هذا الفص على تعداد حكم مع ان دأب المصنفين عكسه تعظيما لشانه
لاشتماله على جميع ما يشتمل عليه الفصوص المذكورة فى الكتاب مع زيادة فكانه يستحق ان يكون كتابا

مستقلا

مستقلا مقابلا لساير الحكم لما شاء الحق اى لما اقتضى الحق بالحب الذاتى هذا شروع فى بيان حقيقة
الكلمة الآدمية مع لوازمها من الختمية والخلافة والفصية وغيرها الى قوله ثم نرجع الحكمة لتوقف الى
معرفة الحكمة على معرفتها حتى نعلم منه حكمة ايجاد العالم لما ههنا عبارة عن الامتداد المعنوى
من الازل الى الابد بمقارنة المشية الازلية ولم يقل لما اراد جريا للكلام على عادة الناس فان
عادتهم فى حصول مراداتهم التعليق بالمشية لا بالارادة الحق اسم للذات الثابت بنفسه المثبت لغيره
ولم يقل الله مع انه انسب للعادة ليعلم ان السلطنة فى ايجاد الكون الجامع لهذا الاسم وساير الاسماء
الحسنى توابع لذلك ذكر فردا حيث قال لما شاء الحق وجمعا بقوله من حيث اسماؤه الحسنى فانه من اسماء
الحسنى فقد ذكر تكرارا اجمالا وتفصيلا وتعظيما لشانه من حيث اسماؤه الحسنى اى من حيث اسمائه التى
لا يبلغها الاحصاء اى لا يمكن العد الا لله لانها غير متناهية ان يرى اعيانها هذه صفة لله وعلة غائية
لايجاد الكون الجامع لاقتضاء هذا الايجاد ان يكون علته الغائية من جانب الموجد من كمالاته واما
قوله تع وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون اى ليعرفون فهو صفة للمخلوقات وعلة غائية لاعطاء
الحق وجوداتهم الخاصة بهم بحسب الاوقات فذلك الايجاد يقتضى ان يكون العلة الغائية من طرف
المعلول وكمالاته فلا وجه لايراد الشارح فى هذا المقام قوله تع كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف الخ
لانه صريح فى بيان علة الغائية لايجاد الجزئيات والمقصود ههنا بيان العلة الغائية لايجاد المادة
الكلية فيختلف العلتان الغائيتان باختلاف الايجادين وان شئت قلت ان يرى عينه فقد اسند المشية
المتعلقة بالرؤية بقوله ان يرى اعيانها الى الفيض المقدس والى الفيض الاقدس بقوله ان يرى عينه واشار
الى اتحادهما بقوله وان شئت قلت فى كون اى فى موجود جامع يحصر الامر المطلوب رؤيته وهو اعيانها
او عينه قوله لكونه علة للحصر اى الموجود الجامع متصفا بالوجود الجامع بين النشأة الروحانية والجسمانية
كما قال فيما بعد فجازت رتبة الاحاطة والجمع بهذا الوجود ويظهر به اى بسبب الكون الجامع سره اى سر الحق
وهو عينه اليه اى الى الحق لكونه مجلا بالجزء الاخير الذى هو ادم ع م فقوله يظهر اشارة الى انه لا بد من الجلاء
لعدم الظهور بدونه فقوله فى كون جامع يحصر الامر يدل على العلة المادية بالمطابقة وبالصورية بالتضمن

وعلى الفاعلية بالالتزام وقوله ويظهر يدل على العلة الغائية فالتعريف مشتمل على العلل الاربع
يعنى لما اقتضى ذات الحق بالحب الذاتى ان يرى ذاته بجميع اسمائه فى خارج علمه فى مراة يحصل مراد الله تع
فيها وقد علم الله فى علمه الازلى ان هذه المراة هى الموصوفة بالصفة المذكورة اوجدها من العلم الى العين
فهى النشاة الانسانية المسماة بكلمة آدمية فجواب لما شاء محذوف للعلم به اى لما شاء ان يرى عينه فى العين
اوجد الكلمة الادمية من العلم الى العين ليوصل مطلوبه تع فتم المقصود وهو رؤية الله تع عينه
فى الموجود المكمل بالصفات المذكورة وهى الجمع والحصر واظهار سره اليه فانه اذا لم يكن على هذه الصفة
لم يكن مراتا للرؤية المطلوبة ويظهر بالرفع معطوف على يحصر ولا يحسن ان يعطف على يرى لمنع الضمير
العايد فى به الى الكون كما لا يخفى مع ان قوله ان يرى عينه دون ان يقول ان يبصرا ويعلم او يظهر او غير
ذلك من الصفات التى تحصل له بوجود هذا الكامل ايماء وتنبيه على ان تعلق الحب الذاتى اولا وبالذات
الى الرؤية والى غيرها بتبعية الرؤية فانه تع اشد شوقا الى اتصافه بهذه الصفة من غيرها فاذا عطف
قوله ويظهر على قوله يرى تفوت هذه الفائدة ولان الظهور من اسباب الرؤية فالم يكن الشئ ظاهرا
لم يكن مرئيا فلا يعطف عليه فى هذا المحل المطلوب بسببية يعنى ويظهر به سره اليه حتى يرى عينه
لظهور سره اليه بسبب الكون الجامع ولما يوهم كلامه سؤالا وهو ان ماذكرتم من ان المقصود من ايجاد
العالم رؤية الله نفسه يدل على ان الرؤية علة غائية للايجاد وليس كذلك لان رؤية الله تع نفسه
صفة ازلية ثابتة له قبل وجود العالم والعلة الغائية بحسب الوجود الخارجى يجب ان يكون موجودا
بعد وجود المعلول فلا يتوقف ثبوت الرؤية له على وجود العالم بل الذات تستقل بها كساير الصفات
فلا يتعلق الغرض لاجلها الى ايجاد العالم اراد ان يجيب عنه ويثبت دعواه على طريق الشكل الاول
بقوله فان رؤية الشئ نفسه بنفسه ما هى فى الحكم مثل رؤية نفسه وانما قلنا فى الحكم اذ هما متحدان
فى حقيقة الرؤية فلا معنى لنفى المثلية مطلقا بل فى الحكم فى امر اخر يكون له كالمراة وانما لم يقل ما هى
عين رؤية نفسه ايذانا بعينيتهما بحسب الاحدية لجواز سلب مثلية الشئ عن نفسه يقال الشئ ليس مثل
نفسه وانما لم يقل فى المراة لان عدم المماثلة فى المراة الحسية لم يشتبه على احد من الناس وانما الاشتباه

فى مثلها فلذلك قال كالمراة ليعم الدليل فانه الضمير للشان تظهر له اى للشئ نفسه فى صورة يعطيها اى يظهرها
المحل المنظور فيه مما لم يكن يظهر له اى للشئ من غير وجود هذا المحل كما قال وقد كان الحق اوجد العالم ولا تجليه
اى من غير تجلى المحل له اى للشئ الناظر ومعنى تجلى المحل ظهوره اليه على الجلاء كما قال فكان ادم عين جلاء
تلك المراة واما ما قاله الشارح من انه ولما كان الراى ههنا هو للحق عبر التعابل بالتجلى فضمير تجليه للحق
وضمير له للمحل فظاهر انه تصرف ناش منه من عدم علمه بمراد الشيخ كيف فان المراد من قوله فان رؤية الشئ
الى قوله وقد كان اوجد العالم اثبات عدم المماثله على العموم حتى يلزم منه ثبوت الخاص وهو عدم مماثلة
الرؤيتين المخصوصتين بالحق فارجاع الضميرين الى ما قاله الشارح ينافى ذلك وليس المراد من ايراد الدلائل
فى هذا الكتاب بل فى كتب هذا الفن لاكتساب المجهولات بطريق فكرى بل المقصود منه تفهيم واراءة الطالبين
المعانى التى لا تحصل الا عن كشف الهى فى مقدماتهم المسلمة عندهم ليعتقدوا وجود هذا الفن الشريف
ويتركوا علومهم المكتسبة بطريق نظر فكرى ويرغبوا تحصيل هذا الفن ويبتغوا اليه الوسيله فلا يظن ان
علوم الشيخ رض رسمية مكتسبة بنظر فيكون من جملة علماء الرسوم لما ذكر ان المشية الالهية يقتضى لرؤية
عين الحق كونا جامعا متصفا بالصفات المذكورة فهو آدم فكانه سال سائل كيف اوجد الحق آدم فاراد ان يبين
كيفية ايجاده وحقيقته وبعض ما يحتاج اليه من اللوازم بقوله وقد كان وح يكون حالا عن ضمير اوجد
فى اوجد آدم وهو جواب لما شاء حذف للعلم به وان كان جواب لما قوله فاقتضى الامر يكون حالا عن فاعل
لما شاء ودخول الفاء لبعد المسافة بين الشرط والجزاء واما قول الشارح اعتراض وقع بين الشرط والجزاء على ان قوله
فاقتضى جواب لما والواو للحال فلا ينبغى هذا القول منه لعدم مناسبة الاعتراض بهذا المقام مع كون الواو
للحال فانه ينافى الاعتراض وقد كان الحق اوجد العالم كله من العلم الى العين قبل ايجاد ادم وجود شبح مستوى
لا روح فيه مثل الطين فى حق ادم والنطفة فى حق اولاده وهو ظلمة وخلق محض لا يهتدى به الى شئ
وانما اوجده اولا على هذا الطريق ثم جلى بادم لان المراة لا يكون الا من كثيف ظلمانى ولطيف نورانى
فكان العالم بدون ادم كمراة غير مجلوة ومن شان الحكم الالهى اى وقد كان من اقتضاء حكم الحق انه ما سوى
محلا الا ولا بد ان يقبل ذلك المحل روحا الهيا بسبب تسوية الله تع عبر عنه اى عن الروح الالهى بالنفخ فيه

واما القول بارجاع الضمير في عنه الى القبول فليس بمناسب اذ القبول صفة للمحل القابل والنفخ بمعنى اعطائه
القابلية والاستعداد صفة لله تع لا بمعنى اخراج الهوى من جوف النافخ وادخاله في جوف المنفوخ فيه
فانه محال في حقه تع فلا يعبر احدهما بالاخر وما هو اي ليس ذلك القبول الا حصول الاستعداد من تلك
الصورة المسواة لقبول الفيض التجلي الدايم الذي لم يزل ولا يزال فالعالم المسوى بدون الروح الالهي
بمنزلة المرآة الغير الصقيلة وبالروح الالهي بمنزلة الصقيلة فكما ان المراة بسبب جلائه يقبل صورة من
يحاذيها ويعطيها لصاحبها كذلك العالم بسبب قبول الروح الالهي يقبل التجلي الدايم الذي هو ظهور
عينه اليه في ذلك المحل المكمل وما بقي شئ من المذكور لم يعلم حاله الا قابل فانه لما ذكر ولم يبين انه للحق اثر
امر لازم بيانه حتى ينكشف حقيقة الحال قال والقابل اي المادة القابلة المستوية واستعدادها للروح
الالهي وقبولها لها وغير ذلك من لوازمها الذاتية كل ذلك لا يكون اي لا يحصل الا من فيضه اي
من تجليه الاقدس من الكثرة الاسمائية فهذه كلها غير مجعولة اذ كل ما حصل من تجلي الاقدس
غير مجعول كالماهيات واستعداداتها الحاصلة منه واما استعدادها لقبول التجلي الدايم الذي من الفيض
المقدس فهو مجعول اذ لا يحصل هذا الاستعداد الا من قبول الروح الالهي وهو اعني نفخ الروح
من الفيض المقدس والمراد بالفيض كون الجود الالهي سببا لحدوث انوار الوجود في كل ماهية قابلة
للوجود بلا انفصال من الله واتصال الى الماهية القابلة كفيضان الصورة على المراة فان صورة
الانسان مثلا سبب لحدوث صورة تماثلها في المراة المقابلة بمحاذاة الصورة فليس فيهما انفصال
واتصال وكذلك نور الشمس سبب لحدوث شئ يناسبه في النورية على الحائط لا بمعنى انه ينفصل
شعاع من جرم الشمس ويتصل بالحائط وينبسط عليه وهو خطأ واما فيضان الماء من الاناء على اليد
فانه انفصال جزء من الماء عن الاناء واتصاله على اليد هذا ما ذكره الامام محمد الغزالي قدس الله
روحه فالامر كل زائد الموجود سوى الله تع من الموجودات العلمية والعينية كله تاكيد للاستغراق
منه اي حصل من الله تع على الوجه المذكور ابتداؤه وانتهاؤه واليه يرجع الامر كله باستهلاكه بتجلي
الحق كل آن او بتجليه عند القيمة الكبرى فيبقى مجردة عن اللواحق العارضة ويصل اليه تع كما ابتداء منه

يعني

يعني على الهيئة التي لا يكون الابتداء عليها يعني ان ذوات الاشياء واحوالها من الابتداء والانتهاء
والرجوع اليه تع كل ذلك من الله تع ويلزم على ارباب العقول ان يقال اذا كان جميع ذوات الاشياء
وجميع احواله من الاوصاف والافعال والاقوال من الله تع يلزم الجبر المحض وهو خلاف ما ذهب
اليه اهل السنة فنقول انما يلزم ذلك ان لو كان القوابل من الفيض المقدس وليس كذلك وقد صرح
بقوله والقابل لا يكون الا بالفيض الاقدس وانما لم يقل وما بينهما تحقيقا لما ذهب اليه من ان العالم كله
عرض لا يبقى زمانين اولا بينح وهو ابتداء وانتهاء بالجهتين ومقصوده رض من هذا الكلام بيان
كمال احاطة الحق للاشياء ليزول ما ذهب اليه العقول الضعيفة من ان الكون اذا كان سببا لرؤية الحق
عينه كان محتاجا اليه والحق تعالى في حصول ذلك الكمال له تع عن الاحتياج الى ما سواه وليزول الشبهة
العارضة لها من ان ما ذكرتم من القوابل ليست باثر للحق تع لان القوابل هي الماهيات ليست بمجعولة فلم يجز
في استكمال بعض كمالاته ان يتخذ اسبابا مغايرة لذاته تع خارجة عن صنعه فلما قال وما بقي الا قابل الى قوله
فاقتضى الامر زالت الشبهتين معا لثبوت ان كونه محتاجا اليه من الله تع وان القوابل فايضة منه
بالفيض الاقدس فالله تع قادر بذاته على ايجاد الكمالات التي توجد بسبب الغير لكن وجودها به
اكمل من وجودها بدونه ولذلك وقعت به ولم تقع بدونه فلا نقص في حق الله تع في استكمال ذلك
الكمال بالعالم بل هو من اكمل كمالاته اذ كله صنيع الحق سواء كان فايضا بالفيض الاقدس والمقدس فسبحان الله
ودبر العالم بالعالم كما لا نقص في احتياجه الى صفاته في ايجاد الخلق اذ كلها ليست غير ذاته تع والتعبير بلفظ
الاحتياج في حقه تع وان كان سوء الادب لكن يقتضي بيان المحل ذلك والله اعلم وقول الشارح والمراد
بالامر المامور بالوجود وبقول كن كما قال تع انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون لا يتناول
الفيض الاقدس لان الامر بالشئ لا يمكن الا بعد التعيين بالشيئية وامتيازه عن الامر ولا تعين هاهنا
اللهم الا ان يحمل على التحقيق قوله فاقتضى الامر جواب لما شاء يعني لما شاء الحق ان يرى عينه في كون جامع
موجد للعالم كمرآة غير مجلوة اقتضى الامر اي الرؤية او الحكم الالهي او الحب الذاتي الذي كان منشاء
للرؤية المطلوبة او جواب لشرط محذوف يعني اذا كان الحق اوجد العالم كمرآة غير مجلوة اقتضى الامر

جلاء مرآة العالم اى الوجه الذى يلى الحق فان مرآتية العالم منه لا من الوجه الذى هو التعين الامكانى
بل الامر اقتضى عدم جلائه ليمكن الرؤية فيه من طرف الجلاء فلا بد منه كما لا بد منه ويجوز ان يكون
اضافة الاسم الى المسمى اى المرآة المسمى بالعالم واعلم ان الله حرم الانسان بعض الافعال واحل بعضها فاذا فعلت
فعلا شرعيا وجد منه شئ وجود شبح مسوى لا روح فيه وهو بمنزلة قوله وقد كان اوجد العالم
كله وجود شبح مسوى لا روح فيه فاقتضى الامر جلاء ذلك الموجود وهو بمنزلة قوله فاقتضى الامر جلاء مرآة
العالم فكان جلاؤه نور الاسم الذى يحكم عليك فى صدور هذا الفعل منك وهو بمنزلة قوله فكان آدم
عين جلاء تلك المرآة ثم رايت نفسك فى فعلك فاذا رايت نفسك رايت ربك لانه تعريفه الرسمى فاذا رايت
ربك فقد راى ربك نفسه فى مرآة فعلك كما راى فى مرآة العالم فعلى هذا يجرى فعلك على طريق فعل الله تع
وينتج نتيجة فعله وتحققت باخلاقه وفعلت ما امره واعطيته ما طلبه منك وهو المرآة على نوع مخصوص
بحسب الفعل المخصوص والوقت المعين فقد وجدت سعادة بسبب طاعتك الشرع لا غير لاجل هذا
امر منها ما امر بخلاف ما اذا ارتكب بالمعاصى فانه وان كان يوجد شيئا لكن لا يمكن به السلوك بهذا المسلك
فلا يكون مرآة لصاحبها وربه والمقصود منك ليس الا هو لذلك نهى منها ما نهى فتحفظ فان هذه المسئلة روح
الشريعة وركن الطريقة فمن عرفها على وجه اليقين برئ عن شبهات المباحيين فكان آدم اى الروح
الكلى عين جلاء تلك المرآة وروح تلك الصورة ليحصل المطلوب من تلك الصورة وهو رؤية الله تع
ذاته بها فانه بدون الجلاء لا يحصل هذا المطلوب وكانت الملائكة اى كل ما يطلق عليه اسم الملك فيتناول
الملائكة المهيمون وغيرها من الاملاك وقد انجر الكلام الى بيان القوى ليكون توطئة لذكر ما جرى
بين الملائكة وادم حتى نتعلم الادب مع الله تعالى لذلك خص ذكر القوى بالملائكة لعدم هذه الفائدة
فى غيرها وعدم انضباطها الكثرتها لذلك قال من بعض قوى يعنى ان الملائكة مع كثرتهم بعض بعض قوى
تلك الصورة الى حد يقبل التبعيض والتنصيف وهو كناية عن عدم الاحصاء التى هى صورة العالم المعبر
عنه فى اصطلاح القوم اى الصوفية بالانسان الكبير فيكون الملائكة تابعة لادم فى المعنى لذلك امرت
بالسجود ليطابق الصورة بالمعنى فكانت الملائكة له بالنسبة الانسان الكبير وهو صورة العالم كالقوى
الى

الروحانية

الروحانية والحسية التى هى فى النشاة الانسانية العنصرية فلا مجاز فى اسناد الزعم الى النشاة
فى قوله فى ما تزعم حتى احتاج الكلام الى تقدير المضاف من الاهل او الافراد لكون المراد النشاة
الموجودة فى الخارج لا النشاة الكلية الموجودة فى العقل وكل قوة منها اى من القوى الروحانية
والجسمانية التى فى النشاة الانسانية ولا حاجة لتعميم القوى الى ما خرج من النشاة الانسانية
لان المراد بيان المشبه به وهو القوى الانسانية ليعرف منه احوال المشبه وهو القوى الخارجة
عن النشاة الانسانية كالملائكة التى نازعت فى ادم محجوبة لنفسها لذلك لا ترى اى لا تعلم افضل
من ذاتها بل تعلم ان ذاتها افضل من غيرها وترجح بذلك نفسها على غيرها وليس ذلك العلم صوابا منها
وان فيها اى فى النشاة فيما تزعم اى فى زعمها وهو بدل الاشتمال من قوله فيها وهو خبر ان فلا معنى لبيان
الشارح قوله فيما تزعم بقوله كما فى زعمها الالهية منصوبة على انها اسم ان لكل منصب عال ومنزلة رفيعة
لما عندها من الجمعية الالهية فلا ترى افضل من ذاتها فادعت انها مستحقة بها بالفعل لاحتجابها
بالجمعية الالهية كما احتجب قويها بنفسها لكن هذه الدعوى والزعم ليس بصواب منها فان الانبياء
واهل التحقيق اذا ادعوا لا يدعون الا ما يتحققون به فلم يكن الانسان اهلا بالفعل بمنزلة رفيعة
الا بالتحقق بها او بعد تحصيلها بمباشرة الاسباب لا بسبب الجمعية الالهية اذ ما من موجود الا وعنده
من الجمعية الالهية فى التحقيق وانما اختصت بالذكر بالنشاة لظهورها فيها دون غيرها بين ما يرجع
من ذلك اى هذه الجمعية حاصلة لها او دايرة بين شئ يرجع ذلك الشئ فمن زايدة فى الموجب على مذهب
ابى الحسن وانما اختاره مع ان سيبويه لم يجوز ذلك لمشابهة هذا الكلام صورة بالنفى وليجانس ما قبله
الى الجناب الالهى وهو الحضرة الواحدية وبين شئ يرجع ذلك الشئ الى جانب حقيقة الحقايق وهى
الحضرة الامكانية فى قوله وفى النشاة الحاملة لهذه الاوصاف الى ما يقتضيه الطبيعة الكلية تقديم
وتاخير وتقدير الكلام هكذا وبين شئ يرجع ذلك الشئ الى ما يقتضيه الطبيعة الكلية فى النشاة
العنصرية الحاملة لهذه الاوصاف اى القوى الروحانية والجسمانية جميعا التى اى الطبيعة الكلية التى
حصرت قوابل العالم اى صورة القابلة لا رواحه كله تاكيد اعلاه وهو العالم الروحانى واسفله

وهو العالم الجسمانی وهو مبدء الفعل والانفعال والقابلة بجميع التاثيرات الاسمائية والمراد
بمقتضى الطبعية الكمالات الحاصلة لمن عنده هذه الجمعية وانما اختار التقديم والتاخير لئلا
يتوهم فی اول التوجه ان يكون الصفة صفة لموصوفها ولما كانت هذه المسئلة محل دقة واشد
صعوبة واهم مهم من مسائل الكتاب اعلم الطالبين من اهل العقل الطريق الموصل اليها ونفى
الطريق الغير الموصل حتى تركوا نظرهم العقلی وتمسكوا باسباب الفن واشار اليها فقال وهذا
المذكور امر لا يعرفه على ما هو عليه عقل بطريق فكری بل هذا الفن بجميع مسائله من الادراك لا يكون
ای لا يحصل للعقل الا عن كشف الهی فهذا الامر المذكور لا يعرفه العقل الا بالكشف الالهی
لانه مسئلة من مسائله بل هو ام الفصوص واصل جميع مسائل الفن فيحتاج الى الكشف كمال الاحتياج
منه ای من الكشف يعرف على الوجه اليقين ما اصل يعنی شیء حقيقة صور العالم المسواة القابلة ای
لارواحه وهی حقيقة الحقايق كلها وهی الذات الالهية من حيث اسماؤه الحسنى منه متعلق بيعرف
قدم للحصر فان قلت ان كان الطالب من اهل النظر فلا حظ له من الفن لانه قال فی حقه لا يعرفه
عقل وان كان من اهل الكشف فلا يحتاج الى ابراز الكتاب لانه قال فی حقه الا عن كشف فما معنى
قوله واخرج به الى الناس ينتفعون به حكاية عن الرسول ع م وقوله ثم منوه على طالبيه باسناده
الى نفسه قلت اما اهل النظر فيحصل له فی قراءة ذلك الكتاب من اهل الكشف واليقين منافع كثيرة و
ان لم يحصل له كمال المنفعة فيدخل تحت قوله تع او القى السمع فهو شهيد بسبب قراءته كما لا يخفى
واما اهل الكشف فيحتاج الى مطالعة الكتاب فی ادراك المعانی المعبرة بالالفاظ المنتظمة فيه
فلا يكفی بمجرد كشفه بل مع مطالعته ان كان من اهل المطالعة او القراءة من اهله فان مفردات القران
الكريم واجزائه معروفة للعرب قبل نزول القران العظيم واما المعانی المبينة بالقران الحكيم
فيحتاج فی ادراكها الى الكلام القديم فهذا الكتاب كرامة قولية له لا يأتی مثله احد من المصنفين لا قبله
ولا بعده فلا يتصور ادراك هذه المعانی بالكشف الا من جهته كما لا يصل العلم الى معانی القران الا من جهة
القران فمن لم يصل اليه بعد ابرازه مع القدرة فلا نصيب له من معانيه ولو كان اهل كشف فاجتهد

فان المراد بابراز الكتاب منفعتنا به فهو مامور بالابراز بصيغة الامر لحضوره فيه بقوله خذ
واخرج به الى الناس ونحن مامورون بصورة الغيبة لغيبتنا فيه بقوله ينتفعون به فوجب
علينا الانتفاع فالكامل والناقص بعد ابراز الكتاب سواء فی احتياج الانتفاع فلا يليق
لنا ترك امر الرسول ع م فسمی هذا المذكور وهو الكون الجامع انسانا وخليفة فاما انسانيته
فلعموم نشأته وهی المرتبة الجامعة بين نشأة الروحانية وهی على صورة الحق والجسمانية
وهی من حقايق العالم وصوره و حصره الحقايق كلها من الالهيات والكونيات وح يونس
جميع الحقايق وهو من الانس وهو بيان لوجه تسمية اخر لحق بمنزلة انسان العين بفتح الهمزة
من العين الذی به يكون النظر وهو المعبر عنه بالبصر فلهذا ای فلاجل انه للحق بمنزلة انسان العين
من العين سمی انسانا بكسر الهمزة للفرق فانه تعليل بقوله وهو للحق بمنزلة انسان العين من العين فانه ای
الشان به ای بالمذكور لا بغيره نظر الحق الى خلقه ای الى موجوداته الخارجية بعد ايجادها به فالمقصود
الاصلی بايجاد الانسان الكامل النظر به وهو النظر بالغير فان النظر بالذات لا كالنظر بالواسطة الى خلقه
فاحب النظر اليهم بالحب الذاتی فرحمهم بسبب نظره الحبی اليهم واعطى حوائجهم على حسب استعدادهم
وانما قال فرحمهم مع ان المقصود يتم بدونه وهو بيان لوجه التسمية اشارة الى ان نظر الحق الى عباده
نظر عناية ازلية فان الله تع احب ان ينظر اليهم على الدوام بحسب العوالم ومن لا يحب شيئا لم ينظر اليه
فنظر اليهم بعد ايجادهم بسبب حبه فرحمهم بسبب نظره ففيه بشارة للمذنبين حتى لا تقنطوا من رحمة الله
وانما فسرنا الحق بالموجودات فان النظر بالغير لا يتعلق بالمعدوم كالصورة الحاصلة فی المراة فانه لا يتعلق
النظر بها الا بعد وجودها فی المراة فان مآل النظر ونتيجته الرحمة والشفقة للمنظور اليه الذی مسه
العذاب ولو مغضوبا للناظر فضلا عن ان يكون محبوبا له بخلاف العلم الخالی عن النظر فهو نظر الرحمة
والشفقة لا نظر الوجود ولو كان نظر الوجود كما قال الشارح لكان المناسب ان يقال ح فانه به نظر
الحق الى الماهيات ای المعدومات لان الخلق لا يطلق على المعدوم ويقال فاوجدهم مكان فرحمهم
كما قال الشيخ فی التدبيرات الالهية القطب معلوم غير معين وهو خليفة الزمان ومحل النظر والتجلی

ومنه يصدر الاثار على ظاهر العالم وباطنه وبه يرحم من يرحم ويعذب من يعذب فهو الانسان
لكونه سبب النظر الحق الى خلقه الحادث بالحدوث الذاتى لعدم اقتضاء ذاته الوجود الازلى لكونه
غير مسبوق بالعدم الزمانى والنشأ الدايم الابدى فلا انتهاء له بحسب المستقبل كما لا ابتداء له
بحسب الماضى هذا باعتبار النشاءة الروحانيه واما باعتبار النشأة الجسمانية فلا ازلى ولا ابدى
والكلمة لكونه مركبا من الحروف العاليات بالنشاءة الروحانية الفاصلة الحافظة من التلاشى
بين حضرة الوجوب والامكان الجامعة بجميع الحقايق الالهية والكونية فتم العالم بوجوده اى
بالانسان لكونه اخر العمل منه يدل عليه قوله الذى هو محل النقش فهو من العالم كفص الخاتم من الخاتم
الذى هو محل النقش والعلامة التى بها لا بغيرها يختم الملك على خزائنه وسماه الله تع خليفة بقوله
انى جاعل فى الارض خليفة من اجل هذا اى من اجل كونه من العالم كفص الخاتم من الخاتم او من اجل كونه
متصفا بالصفات المذكورة لانه تعليل لقوله فهو من العالم كفص الخاتم من الخاتم الحافظ خلقه
كما تحفظ الختم الخزائن فما دام ختم الملك عليها لا يجسر احد على فتحها الا باذنه فاستخلفه فى حفظ
العالم وكان هو الحافظ قبله فلا يزال العالم اى عالم الدنيا [لا بقيد] محفوظا ما دام فيه هذا الانسان الكامل
لانه من اكمل كما لاته تدبير العالم بالعالم الاثر اه وهو اراءة الدليل للمحجوبين يكون العالم محفوظا بالانسان
الكامل وخرابا بدونه واذا زال وفك هذا الختم من خزانة الدنيا لم يبق فيها ما اخترنه الحق فيها وخرج ما
كان فيها باسرها دفعة واحدة الى الشهادة الدنيوية والتحق بعضه اى جزء ما خرج من الخزينة
او جزء العالم ببعض اى بجزء منه اى لا يما زجان فمارت السماء وسارت الجبال وخربت الدنيا لعدم
لعدم الامتزاج الاعتدالى بين اجزائها وانتقل الامر الالهى والموجود بالوجود الدنياوى الا موجودا
بالوجود الاخروى فكان ختما على خزانة الاخرة ختما ابديا فظهر اليه جميع ما حصل فى الصور الالهية
بحيث يكون كل فرد فرد من افراد العالم مظهر الاسم من اسماء الله تع وهى العالم باسره من الاسماء
وهى سره كما قال ويظهر اليه سره بيان لما فى هذه النشاءة الانسانية فحازت رتبة الاحاطة والجميع
بهذا الوجود الجامع بين حقايق العالم وبين الاسماء الالهية فشاهد عينه من حيث اسمائه الحسنى

بسلب هذا الوجود عنه الا الاخرى بنقل الخليفة اليها فيكون كما كان موجودا بالوجود الدنياوى

فى هذه النشاءة على ما اقتضاه ذاته وهو رؤية ذاته من حيث اسمائه فى كون جامع فهذه هى الكلمة
الادمية والكون الجامع الذى اقتضى ذاته ان يرى عينه من حيث اسمائه الحسنى على ما سبق ذكره وبه
اى بهذا الوجود الجامع وهو وجود ادم دون غيره قامت الحجة على الملائكة لاقتضاء ذواتهم اقامتها
عليهم لاحتجابهم بانفسهم فبعد اقامه الحجة عليهم زال حجابهم فعرفوا مرتبتهم وعلموا ان الله تع اسماء ما وصل
علمهم اليها فاعترفوا بقصورهم وعجزهم بان قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا الى اخره فتحفظ واعل
فانه كفاك واعظا فقد وعظك الله بغيرك وهو الملائكة وانظر بنظر العبرة بقصة الملائكة مع ادم
التى سنذكرها وازجر نفسك عن مذمت الغير والدعاوى التى ما انت متحقق بها وسوء الادب مع الله تع
حتى لا تكون عبرة لغيرك كما يكون غيرك عبرة لك هذا معنى قوله من اين اتى على من اتى واتى وجاء تستعملان
بمعنى الفعل يعنى فمن اين فعل على من يقع عليه الفعل على وجه التوبيخ للملائكة فانه قد هلك من هلك ووبخ
من وبخ بامثال هذه الصفات التى تصدر من عدم العلم بانفسهم ومرتبة غيرهم ولما كان هذه القصة اعظم
القصص موعظة وهدى للناس واهم للطالبين اوصى اولا بالحفظ والنظر ثم شرع الى بيان حكمتها بقوله
فان الملائكة لم تقف مع ما تعطيه اى ما يظهره للحق من جميع اسمائه نشأة هذه الخليفة ولا وقفت
مع ما تقتضيه حضرة الحق من العبادة الذاتية التى لا تحصل الا فى نشاءة الخليفة وهى العبادة
بجميع الاسماء والصفات اى لم تطلع عليهما فالوقوف ههنا بمعنى الشعور والاطلاع وكذلك
المذكور بعده لان تجريحهم ودعويهم التسبيح والتقديس مسبب عن عدم علمهم بما ذكر فقد
عدى بمع باعتبار تضمنه معنى الثبوت فانه ما يعرف احد من الحق الا ما تعطيه ذاته تعليل للمعطوف
والمعطوف عليه اى لا يعرف احد الحق الا بحسب معرفته بنفسه ولا يعبده الا بحسب علمه
والحال ان ليس للملائكة جمعية ادم حتى يحصل ما يحصل فيه من العبادة الذاتية فاستغنى بوجودها
عن وجود ادم لم يحصل مقتضى الذات الالهية فلا مانع لحصول مقتضى الذات فهم ارادوا ان يمنعوه
بقولهم اتجعل فيها من يفسد لعدم علمهم بما ذكر وظنهم انفسهم كفاية لمصلحة العبادة حيث قالوا
ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ولا وقفت مع الاسماء الالهية التى تخصها اى تخص الملائكة بها

فلا بد من وجود ادم ع

وسبحت الحق بها وقدسته اى لا تطلع باختصاصهم باسمائهم واختصاص تسبيحهم بها وما علمت
ان لله اسماء ما وصل علمها اليها فما سبحته ولا قدسته لحصرهم الاسماء والتسبيح والتقديس فيما هم عليه
فغلب عليها ما ذكرناه وحكم عليها هذا الحال فاخرجهم عن حد الاعتدال فقالت من حيث النشاة
الخاصة بهم اتجعل فيها من يفسد فيها وليس ما قالوا فى حق ادم من الافساد وسفك الدماء الا نزاع
اى نزاع ادم مع الحق وهو اى هذا النزاع عين ما هم فيه مع الحق فما قالوه فى حق ادم من المخالفات
والمنازعات لامر الحق هو عين ما هم فيه مع الحق فهذا من اعطاء نشاتهم فلولا ان نشاتهم تعطى لهم
ذلك المذكور ما قالوا فى حق ادم ما قالوه وفيه اعتذار من جانبهم ولكن لا يشعرون انهم كانوا اصحاب
النزاع بقولهم اتجعل وذكر الشعور دون العلم يدل على ان نزاعهم مع الحق قد بلغ غاية الظهور
فكان كالمحسوس المشاهد فاذا لم يشعر والمخالفة انفسهم مع الحق لم يعرفوا نفوسهم واحوالهم فلو عرفوا
نفوسهم لعلموا ربهم ولم يعلموا ولو علموا ربهم لعصموا عن قولهم فى حق ادم كما عصموا بعد العلم باظهار
الحجة عليهم ثم لم يقفوا مع التجريح حتى زادوا فى الدعوى بما هم عليه من التقديس والتسبيح وثم لبعد مرتبة
دعوى التزكية عن التجريح لان فيه ارتكاب النهى ظاهرا كقوله تع فلا تزكوا انفسكم بخلاف قولهم
اتجعل فيها وحتى للتجاوز عن الحد وفيه نوع من التشنيع والتوبيخ والحال ان عند ادم كان من الاسماء
الالهية بيان لقول ما وهو اى ما فاعل الظرف لم يكن الملائكة مشتملة عليها ولم يكن تلك الاسماء
عند الملائكة يعنى ما علمت الملائكة هذه الاسماء علم ادم فما سبحت ربها بها ولا قدسته عنها تقديسه
وتسبيحه مع انهم ظهروا عليه بدعوى التسبيح والتقديس بقولهم ونحن نسبح فادعوا ما لم يتحققوا به
ولم يكونوا بحال ولا على علم منه وتركوا الادب مع الله فوقعوا فى الخجالة بعد انكشاف احوالهم اليهم
لذلك قالوا سبحانك لا علم لنا فوصف فحكى لنا الحق فى القران الكريم ما جرى من احوال الملائكة
وادم لنقف عنده كى نقف عند الحق ونتادب معه ونهتدى ولا نتجاوز الحد فلا ندعى ما نحن
متحققون به وحاوون ومشتملون عليه مع صدقنا فى دعوانا قوله بالتقييد متعلق بلا ندعى فكيف
ان تطلق فى الدعوى فنعم بها ما ليس لنا بحال ولا نحن منه على علم فنفتضح لظهور عيوبنا عند انكشاف

احوالنا

احوالنا فهذا التعريف الالهى وهو قصة ادم مع الملائكة ومن فى قوله مما للتبعيض او للتبيين ادب الحق
به عباده الادباء الامناء الخلفاء فان غيرهم لا يادب بمثل هذه التعريفات الالهية وفى ايراده
قدس سره هذه القصة فى كتابه دلالة على كمال علمه وادبه مع الله وحسن خلقه مع الناس وهى ان
المؤمنين الذين نازعوا وطعنوا فى اظهار المعانى التى لا يعرفها عقل بطريق نظر فكرى بمنزلة الملائكة الذين
نازعوا وطعنوا فى ادم ونفسه قدس سره بمنزلة ادم فكما كان ادم لا يغضب على الملائكة بسبب قولهم
فى حقه اتجعل فيها الخ فكذلك الشيخ لا يغضب على الذين يظنون السوء فى حقه لتحققه بقوله تع والكاظمين
الغيظ والعافين عن الناس فكما ان ما قالوه فى حق ادم عين مخالفتهم لامر الحق فكذلك المؤمنون الذين
قالوا فى حقه من الذم والطعن عين مخالفتهم لامر الحق لان ابراز الكتاب لا يكون الا عن امر الله فمن ظن
السوء فى حقه ونسب اليه ما لا يليق للمؤمنين ان يتصفوا به يخشى عليه الافتضاح فى وقت المعاينة
يخبر عنه قوله فنفتضح ولما فرغ عما وجب تقديمه من حكاية الملائكة وغيرها شرع فى المقصود فقال
ثم نرجع من القصة الى بيان الحكمة الالهية فنقول اعلم قال مولانا قوبمى فى شرح مفتاح الغيب للشيخ
صدر الدين القنوى اعلم تنبيه وايقاظ لاهل الطلب والترقى على التوجه الكامل والاقبال التام على
اصغاء ما يرد بعده بقلب حاضر وايماء الى جلاله قدره ان الامور الكلية اى الصفات المشتركة بين
العبد والحق التى يتحقق الارتباط بها بينهما وان لم يكن لها وجود فى عينها اى وجود خارجى فى نفسها
فهى معقولة معلومة بلا شك فى الذهن فكانت موجودة فى الوجود الذهنى فهى باطنة ممتنعة الوجود
فى الخارج من حيث كونها معقولة لكنه لا تزال لا تنفك عن الوجود العينى ولها اى للامور الكلية
الحكم والاثر لانها صورة الاسماء الالهية فكانت علة فى كل ما له وجود عينى بل هو بل الامر الكلى باعتبار
الوجود الخارجى عينها لا غيرها ترق فى الارتباط فان كمال الارتباط ونهاية الاتحاد وفيه بشارة
عظيمة لنا اللهم ارزقنا فكان قوله رض اعنى اعيان الموجودات العينية تفسير لضمير عينها ولم تزل
عن كونها معقولة فى نفسها مع كونها عين الاعيان الموجودة فى الخارج كما لم تزل عن كونها عينها مع كونها
معقولة فى حد ذاتها فاذا كان الامر كذلك كانت هى ذا الجهتين فهى الظاهرة من حيث اعيان الموجودات

بيان الامور الكلية

كما هي الباطنة من حيث معقوليتها فاذا كان كذلك فاستناد كل موجود عيني في اظهار كمالاته قوله
متعلق بالاستناد فالاستناد مبتدا وخبره محذوف لعمومه وهو موجود اي استناد كل موجود عيني بهذه
الامور الكلية موجود التي لا يمكن رفعها عن العقل ولا يمكن وجودها في العين وجودا تزول به اي تزول
الامور الكلية بسبب الوجود العيني عن ان تكون معقولة بل يمكن وجودها في العين وجودا لا تزول به
عن كونها معقولة كوجودها في الاعيان الموجودة فانه لا يخرجها عن ان يكون معقولة بخلاف الموجودات
العينية فانها موجودة بوجود تزول به عن كونها معقولة وسواء كان ذلك الموجود العيني موقتا او
غير موقت تعميم للاستناد الى القسمي للموجود العيني نسبت الموقت وغير الموقت الى هذا الامر الكلي
نسبة واحدة بيان لاستواء نسبتي القسمين الى الكلي غير ان هذا الامر الكلي يرجع اليه حكم من الموجودات
العينية بحسب ما تطلبه حقايق تلك الموجودات العينية هذه استثناء منقطع بيان لاستناد الامر
الكلي الى الموجودات حتى نعلم ان الارتباط كان من الطرفين كنسبة العلم الى العالم والحيوة الى الحي
تمثيل للارتباط السابق بيانه وابراز في المحسوس المشاهد للتاكيد فالحيوة حقيقة معقولة والعلم
حقيقة معقولة متميزة عن الحيوة كما ان الحيوة متميزة عنه ثم نقول في الحق تعالى ان له علما وحيوة فهو
الحي العالم ونقول في الملك ان له حيوة وعلما فهو الحي العالم ونقول في الانسان ان له علما وحيوة فهو
الحي العالم وحقيقة الحيوة واحدة وحقيقة العلم وحدة ونسبتهما الى العالم والحي نسبة واحدة
ونقول في علم الحق تع انه قديم وفي علم الانسان انه محدث ولما بين الارتباط بين المعدومات
والموجودات من الطرفين امر بالنظر فيه لعظمة شان هذا الامر وكونه من الامور العجيبة فان
الارتباط بين المعدوم والموجود امر عجيب فقال فانظر الى ما احدثته الاضافة من الحكم في هذه
الحقيقة الواحدة فان لكل منهما اثرا في الاخر باعتبارنا الاضافة والنسبة بينهما فان اعتبرنا انفرادهما
لا يحصل لهما هذا الحكم ولما كان الارتباط اعظم مسئلة من مسائل العلوم الالهية لكونه دليلا على
الارتباط بين الحق وعباده تع اجمل ذكره اولا ثم فصل وكرر امر الوصية بالنظر فقال فانظر الى هذا
الارتباط الحاصل بين المعقولات والموجودات العينية اي فانظر بعين البصيرة فاعتبر فانه واجب النظر

والعبرة

والعبرة كيف يحصل الحكم من احد المتضادين الى الاخر وكيف يحكم احدهما على الاخر فكما حكم العلم
على من قام به ان يقال انه عالم حكم الموصوف به على العلم بانه حادث في حق الحادث وقديم في حق
القديم فصار كل واحد محكوما به ومحكوما عليه بيان لما نظر اليه ونتيجة للكلام السابق ولما
لم يقبل الامور الكلية كلا للحكم من الموجود العيني اراد ان يبين واعاد ما علم ليتفرع عليه
قوله فتقبل الحكم فقال ومعلوم ان هذه الامور الكلية وان كانت معقولة فانها معدومة العين
اي لا عين لها في الخارج يسمى بالحيوة او العلم موجودة الحكم على الموجود العيني كما هي محكوم عليها
اذا نسبت الى الموجود العيني وكون المعدوم مؤثرا في الموجود ومتاثرا فيه وكذلك الموجود مؤثرا
فيه ومتاثرا منه من عجايب قدرة الله تع ان في ذلك لعبرة لاولي الابصار فتقبل هذه الامور الكلية
الحكم من الاعيان الموجودة في انتسابها الى الاعيان الموجودة ولا تقبل التفصيل اي التعدد ولا
التجزي اي الانقسام والحال انها من احكام الموجود العيني فان ذلك التفصيل والتجزي محال عليها فانها
بذاتها موجودة في كل موصوف بها فلا يمكن التعدد في نفسها باعتبار تعدد موصوفاتها ولما كان
في هذا الكلام نوع خفاء اراد ان يبينه على الوجه الاوضح وابرزه بقوله كالانسانية وهي حقيقة
معقولة وكلي طبعي للانسان موجود في كل شخص شخص من هذا النوع خاص مع انها لم يتفصل ولم يتعدد
بتعدد الاشخاص ولا برحت معقولة اي ولا زالت معقولة مع كونها موجودة في موصوفاتها ولما بين
اصلا كليا وهو الارتباط بين الموجودات والمعدومات لتوقف ما هو المقصود عليه وهو الارتباط
بين الحق والخلق اراد ان يبين ما هو المقصود بقوله واذا كان الارتباط بين من له وجود عيني وبين من
ليس له وجود عيني ثبت والحال هي نسبة عدمية لا وجود لها في الخارج بدون موصوفاتها فارتباط
الموجودات بعضها ببعض اقرب ان يعقل لانه على كل حال بينهما جامع وهو الوجود العيني وهناك اي
بين الموجودات جامع حذف الخبر وهو جامع لدلالة قرينة الحال عليه قائمة اي ليس بين الامور الكلية
وبين الموجودات العينية جامع وقد وجد الارتباط بعدم الجامع وبالجامع اي وبوجود الجامع اقوى
واحق فظهر ان وجود الارتباط بين الواجب والممكن اقوى واحق لوجود الجامع وهو الوجود العيني فنرع

فى بيان ذلك بقوله ولا نشك ان المحدث الموجود الخارجى قد ثبت حدوثه وافتقاره فى وجوده
الى المحدث اى الموجد احدثه اى وجده لامكانه لنفسه فوجوده كان بالضرورة من غيره
وهو واجب الوجود لذاته فهو اى المحدث مرتبط به اى الله تع ارتباط افتقار فلا بد من مسند اليه
فلا بد ان يكون ذلك المستند اليه واجب الوجود لذاته غنيا فى وجوده بنفسه غير مفتقر الى غيره
كما ثبت فى موضعه بالادلة القطعية وهو اى واجب الوجود الذى اعطى الوجود قوله لذاته متعلق
باعطى اى اعطى الوجود لذاته لا لغيره لهذا الحادث فانتسب هذا الحادث الى الواجب الوجود لذاته
انتسابا ذاتيا اى احتاج اليه فى وجوده احتياجا ذاتيا فكان ذلك الواجب مقتضيا لهذا الحادث
اقتضاء ذاتيا ولما اقتضاه اى اقتضى الواجب الوجود هذا الحادث قوله لذاته متعلق باقتضى
كان الحادث واجبا به اى بالواجب الوجود والاقتضاء ههنا بمعنى الاعطاء لا بمعنى الايجاب
كما قال الذى اعطى الوجود او بمعنى الايجاب بحسب تعلق الارادة ولما كان استناده اى الحادث
قوله الى من ظهر عنه متعلق بالاستناد قوله لذاته متعلق بكان اقتضى الحادث اقتضاء ذاتيا ان يكون
اى يتكون ويوجد على صورته اى على صفة موجده فيما ينسب الحادث اليه اى الى موجده من كل
شئ من اسم وصفة ماعدا الوجوب الذاتى فان ذلك لا يصح للحادث والا لكان واجبا لا حادثا
وان كان واجب الوجود ولكن وجوده بغيره لا بنفسه والا لم يكن ممكنا بل واجبا بالوجوب الذاتى
ثم لنعلم انه لو كان الامر على ما قلناه من ظهوره اى الحادث بصورته اى بصفة الحق احالنا تع
فى العلم به اى بالحق على النظر اى على طريق الاستدلال فى الحادث من الافاق والانفس لامتناع العلم به
الا بالنظر اليه وذكر انه ارانا اياته وهى اثار اسمائه وصفاته فيه اى فى الحادث فكان الاستدلال
واجبا علينا بالامر الالهى فاطعنا امره لتحصيل معرفته فاستدللنا استدلالا من الاثر الى المؤثر
بنا بسبب نظرنا فينا عليه اى على الحق فح لا بد لنا ان نحكم عليه بوصف على ما يقتضيه طريق الاستدلال
قوله عليه يتعلق بالاستدلال فما وصفناه اى فما حكمنا عليه بوصف من الاوصاف الا كنا نحن وجدنا
فينا ووصفنا انفسنا ذلك الوصف الا الوجوب الذاتى الخاص بالحق فانه لا يوجد فينا ولا نوصف

انفسنا

الفسنا به فلما استدللنا عليه على هذا الطريق علمناه بنا ومنا فلما علمناه بنا بسبب علمنا انفسنا نسبنا اليه
اى وصفناه كل ما نسبناه الينا من الاوصاف كالعلم والحيوة والقدرة وغيرها الا النقايص الا ما ينسبه
الحق الى نفسه وبذلك اى وبوصفنا الحق بكل ما نسبناه الينا وردت الاخبارات الالهية من الايات
والاحاديث النبوية على السنة التراجم وهى السنة الانبياء فوصف الحق نفسه اى ذاته لنا لاجل
استدلالنا عليه بنا او لاجل هدايتنا الى طريق العلم والشهود فانا خلقنا على صفة الله تع فكنا عبارة
عنها فى التحقيق فكان وصفه نفسه بصفة عين وصفه نفسه بنا او معناه وصف نفسه بنا اى
بصفاتنا فاذا وصلنا بهذا الاستدلال الى الحق شهدناه وشهدنا فاذا شهدناه شهدنا فيه نفوسنا لوجودنا
فيه لكونه متصفا بنا وهو رؤية الحد فى المحدود او شهدنا نفوسنا فى التحقيق لا شهدناه لانه من حيث
اتصافه بنا عين ذواتنا لا غيرنا وهو رؤية الحد متحدا بالمحدود يعنى الشاهد والمشهود واحد فى هذه
المشاهدة وهو الاستدلال من الاثر الى المؤثر ومشاهدة الاثر نفسه فى المؤثر ولتستر عنا بنا فلا يقع
نظرنا الا علينا لا عليه واذا شهدنا الحق بمشاهدتنا اياه شهد فينا نفسه لذلك قال انى اشد شوقا
اليهم لان هذه المشاهدة له لا تحصل بدون مشاهدتنا اياه لانه فينا مظهره وهو رؤية المحدود
فى الحد او شهد نفسه كما مر او رؤية المحدود متحدا بالحد يعنى لا ثنينية من هذا الوجه ايضا
فانظر الى المراة كيف تجد فانك اذا نظرت اليها وشهدت فيها صورتك فقد شهدت عينك
فهو قوله واذا شهدنا شهد نفسه واذا شهدت صورتك ونظرت اليك فقد شهدت نفسها
فهى عينك وانت عينها وهو قوله واذا شهدناه شهدنا نفوسنا ولما بين الاتحاد بين العبد والرب
من هذين الوجهين شرع فى بيان الافتراق فقال ولا نشك انا كثيرون بالشخص باعتبار انضمام
تشخصاتنا الى حقيقتنا النوعية وكثيرون بالنوع باعتبار انضمام فصولنا المميزة الى حقيقتنا
الجنسية وانا وان كنا على حقيقة واحدة نوعية هى تجمعنا فنعلم قطعا ان ثمه اى فى حقيقة واحدة
فارقا به اى بذلك الفارق تميزت الاشخاص بعضها عن بعض ولولا ذلك الفارق ما كانت ما وجدت
الكثرة فى الواحد فاذا حصل الفارق بين الممكنات بعد اتحادها فى حقيقة واحدة فكذلك ايضا

فى الوحدة كم
لان الكثرة انما نشأت بالتميز الفارق له

حصل الفارق بيننا وبين الحق وان وصفنا الحق بما وصف به نفسه من جميع الوجوه فلابد من فارق
وليس ذلك الفارق الا افتقارنا اليه فى الوجود وتوقف وجودنا عليه لامكاننا وغناه عن مثل ما افتقرنا
اليه وهو افتقارنا فى الوجود فبهذا الغناء صح له الازل والقدم الذى انتفت عنه الاولية التى لها
افتتاح الوجود عن عدم فلا ينسب اليه هذه الاولية مع كونه الاول بمعنى مبدأ كل شئ كما ينسب
اليه الاخرية بمعنى منتهى كل شئ ومرجعه ولهذا اى ولاجل انتفاء الاولية عنه بمعنى افتتاح
الوجود عن العدم قيل فيه الاخر فلما قيل فيه الاخر لم فيه الاولية بهذا المعنى فلو كانت اوليته
اولية وجود التقييد اى افتتاح الوجود من العدم لم يصح ان يكون اخر المقيد اى الممكن بمعنى رجوع
الكل اليه لانه ح يكون من الممكنات والممكن لا يرجع اليه شئ فكانت اخريته ح بمعنى الانتهاء و
الانقطاع وهذا لا يصح ايضا لانه لا اخر للممكن لان الممكنات غير متناهية اى غير منعدم بانقضاء
لعينه بحيث تغوته تع قال فى اخر فص يونسية واليه يرجع الامر كله فاذا اخذه اليه سوى له مركبا
غير هذا المركب من جنس الدار التى ينتقل اليها فالكل فى قبضته فلا فقدان فى حقه تم كلامه فكانت
الممكنات غير متناهية بهذا المعنى وهو المراد هنا فلا ينافيه الانتهاء بحسب الدار الدنيا فاذا كانت
غير متناهية فلا اخر لها فلا تتصف بالاخرية للمنافاة بينها وبين الاخرية فكان الحق اخرا ومنتهى لها
وانما كان الحق اخرا لرجوع كل الامر اليه بعد نسبة ذلك الامر الينا فاذا كان الرجوع بعد النسبة الينا
فكنا نتصف بالرجوعية اليه تع فى كل آن بحسب كل يوم هو فى شأن واذا كان الامر كذلك فهو الاخر
فى عين اوليته والاول فى عين اخريته بحيث لا يسبق ولا يتقدم احدهما على الاخر بالرتبة فهو
الاخر حيث اول اذ رجوع الكل اليه ثابت فيه وهو الاول حيث اخر اذ مبدأيته للكل ثابت فيه فكان
اوليته عين آخريته وآخريته عين اوليته ولا كذلك الممكن ثم لنعلم ان الحق وصف نفسه فى الاية الكريمة
بانه ظاهر وباطن فاوجد العالم اى الانسان لان المراد بيان الارتباط وكيفية الدليل منا عليه عالم
غيب وهو بواطننا وارواحنا وعالم شهادة وهو ظواهرنا وقوانا الظاهرة فكنا نجمع العالمين فليس المراد
من ايجادنا على هذا الوجه الا لندرك الاسم الباطن بغيبنا بسبب ادراكنا غيبنا والظاهر بشهادتنا

فنعلم قطعا على طريق الاستدلال من الاثر الى المؤثر بان الحق هو الظاهر والباطن ووصف نفسه بالرضاء
رضى الله عنهم ورضوا عنه والغضب سبقت رحمتى على غضبى فاوجدنا ذا رضاء وغضب لندرك الرضاء
برضائنا والغضب بغضبنا وانما لم يذكر هذا الوجه لظهوره مما سبق واوجد العالم اى اوجدنا ذا خوف
ورجاء فنخاف غضبه ونرجو رضاءه لان الخوف لازم الغضب والرجاء لازم الرضاء فينا فنتصف
بهما فنستدل على غضبه ورضائه مع كونه منزها عن الخوف والرجاء ووصف نفسه بانه جميل وذو
جلال فاوجدنا على هيبة تحصل من جلال الله تع فى قلوبنا وانس حاصل لنا من جماله فنتصف بهما فنستدل
على جمال الله تع وجلاله مع انهما لا ينسبان اليه تع ولا يسمى بهما لكنه يسمى بمبدائهما اى مبداء الخوف
وهو الغضب ومبداء الرجاء وهو الرضاء وكفى بذلك دليلا على حصول الارتباط وهكذا جميع ما
ينسب اليه تع ويسمى به سواء كان انتسابا حقيقيا او فى الجملة فعبر عن هاتين الصفتين من الجمال والجلال
باليدين اللتين توجهتا منه من الحق على خلق الانسان الكامل لا على غير الانسان الكامل فان المتوجه
من الله تع على خلق غير انسان الكامل يد واحدة وانما خلق الله تع الانسان بيديه اللتين تجمعان جميع
الصفات اللطفية والقهرية لكونه اى الانسان الكامل الجامع بحسب حقيقته الكلية التى هى عينه
الثابتة لحقايق العالم اى لحقايقه الكليات التى هى اعيانه الثابتة ومفرداته ولكونه جامعا لجميع ما
يصدق عليه العالم من الجزئيات فاذا وجد الانسان فى الخارج بخلق الله تع بيديه ظهر جميع ما فى العالم
فى هذه النسخة الشريفة فاقتضى شان الانسان توجه اليدين من الحق تع بخلقه فخلق الله تع بيديه فانه
اعطى كل ذى حق حقه فالعالم بجميع حقايقه ومفرداته شهادة اى ظاهر الخليفة وصورته والخليفة
اى الانسان الكامل غيب اى باطن العالم وروحه المدبر له وهى اى الخليفة وان كانت موجودة
فى الخارج لكنه بحسب الحقيقة يكون غيبا وروحا مدبرا للعالم الكبير الروحانى والجسمانى فالعقل
الاول اول ما يربيه الخليفة من عالم الارواح فالخليفة سلطان العالم كله ولهذا اى ولاجل كون
للخليفة غيبا يحجب السلطان عن الخلائق لوجود نوع من معنى الخلافة فيه لما فرغ عن بيان الارتباط
الذى يحصل العلم لنا به شرع فى بيان الارتباط الذى احتجب الحق عنا به فقال ووصف اى وستر

للحق نفسه وانما فسرنا الوصف بالستر لانه لا يقال فى كل لسان من الانبياء والاولياء الله جسم طبعى او جسم
نورى بل قال رسول الله صم ان لله سبعين الف حجاب ولم يقل الف صفات فلاحظ للوجوب الذاتى فى هذه
الاشياء على الوصفية كما لاحظ لنا فى الوجوب الذاتى فظهر ان مراد الشيخ رضه بالوصف الستر وغير ذلك من المعنى
المناسب لحضرة الحق واللايق بها لا ما اصطلح عليه القوم وانما اختار لفظ الوصف ليجانس ما قبله وينظم
كلامه فى مسئلة الارتباط فى سلك واحد وهو نوع من البلاغة او المعنى وصف نفسه بالحجب الظلمانية
اى وصف نفسه بالاسماء التى هى مظاهرها او المعنى وصف نفسه بصفات الحجب الظلمانية كما قال جعت
ومرضت وغير ذلك مما ورد به الاخبارات الالهية وهى الاجسام الطبيعية ووصف نفسه بالحجب
النورية وهى الارواح اللطيفة فالعالم داير بين كثيف طبعى ولطيف روحانى ولما وصف نفسه بالحجب
الظلمانية والنورية وكنا بين كثيف ولطيف احتجب ذاته بع عنا بنا فحجابنا علينا فى الحق عين وجودنا
وهو معنى قوله وهو اى العالم عين الحجاب على نفسه اى على العالم فاذا كان وجود العالم عين الحجاب على نفسه
فلا يدرك العالم الحق ادراكه اى العالم نفسه فانه لما اتصف بالعالمية فلا يقع نظره علم ذوق وشهود
الا الى العالم لا اليه فلا يزال العالم فى حجاب لا يرفع والا لانعدم العالم كما قال ان لله سبعين الف حجاب
من نور وظلمة لو كشفها لاحترقت سبحات وجهه ما انتهى اليه بصره من خلقه مع علمه بانه متميز عن موجده
بافتقاره يعنى ان هذا الحجاب لا يمنع علمه بان الله واجب بالذات وغنى عن العالم والعالم بذاته مفتقر اليه
تم قوله ولكن لا حظ له اى لا علم للعالم علم ذوق فى الوجوب الذاتى الذى لوجود الحق استدراك عن قوله
مع علمه فاذا لم يكن له حظ فى الوجوب الذاتى فلا يدركه ابدا اى فلا يدرك العالم الحق ابدا علم ذوق
من هذا الوجه فان ذوق الشىء شيئا فى غيره فرع ذوقه ذلك الشىء فى نفسه فاذن لا يدركه من هذه الحيثية
فلا يزال الحق من هذه الحيثية غير معلوم علم ذوق وشهود من هذه الحيثية ولو كان ذلك الحادث من اهل الله
فقد لزم من هذا الكلام مسئلة مهمة لم يجى بيانها فى الكتاب وهى انه كما لا حظ فى الوجوب الذاتى كذلك
لا حظ فى الصفات القديمة اذ لا يتصور قدم الصفات مع حدوث الموصوف فلا يدرك العالم الحق
ابدا فلا يزال الحق من حيث القدم غير معلوم علم ذوق وشهود لانه لا قدم للحادث فى القدم فعلم الحادث

الوجوب الذاتى حتى يعلم الحادث تلك الحق علم ذوق وشهود
لانه لا حظ فى الفانيات الا نضاف الحادث بذلك

القديم من حيث القدم ليس من العلوم الذوقية بل بحسب الملاحظة فاذا لم يكن للحادث قدم فى الوجوب الذاتى
لم يكن جامعا لجميع الصفات الالهية وقد كان الله جمع لادم بين يديه فما جمع الله لادم بين يديه الا تشريفا
على ساير المخلوقات لا لشرفه فى حد ذاته فلو لم يشرفه الله فهو كساير الموجودات كما ان المكة مشرفة
بتشريف الله والا فهو واد كساير الاودية فلا يكون جمعية الانسان الكامل علة تامة لجمعية اليدين
بل لا بد فى التشريف من التشريف من الحق ولهذا اى ولكون الجمع للتشريف قال الله تع لابليس ما منعك ان تسجد
لما خلقت بيدى فانه مستحق ان تسجد له لشرفه عليك لكونك مخلوقا بيد واحدة وهذا التشريف اى
تشريف جمع اليدين مختص لادم وليس جمع اليدين لادم الا عين جمعه اى الا عين جمع الله لادم بين الصورتين
صورة العالم وهى مجموع الحقايق الكونية وصورة الحق وهى مجموع الحقايق الالهية من الاسماء والصفات
فادم عبارة عن الصورتين واليدين وهما اى الصورتين يد الحق باعتبار اتحاد الظاهر والمظهر اذ بهما
يتصرف الحق فيعبر عنهما باليدين كما عبر عن الجمال والجلال فما امر الملائكة الا ان يسجد لله تع فكانت سجدتهم
لله تع وقبلتهم ادم وابى ابليس عن امر ربه لعدم علمه بذلك وابليس جزء من العالم فكان جزء من جزء ادم
لم يحصل له هذه الجمعية التى لادم ولهذا اى ولاجل حصول هذه الجمعية لادم كان ادم خليفة فاذا كان
خليفة فلا بد ان يكون ظاهرا بصورة من استخلفه فيما استخلفه فيه فان لم يكن ادم ظاهرا بصورة من وهو
الحق استخلفه فيه اى فى العالم فما هو خليفة لامتناع التدبير والتصرف ح وكذلك لا بد ان يكون ثابتا فيه
جميع ما تطلبه الرعايا وان لم يكن فيه جميع ما تطلبه الرعايا التى استخلف عليها فليس بخليفة حذف الجواب
للعلم به وانما وجب ان يكون فيه جميع ما تطلبه الرعايا لان استنادها اى استناد الرعايا اليه اى الى ادم
لا الى غيره فاذا كانت مستندة اليه فلا بد ان يقوم عليهم بجميع ما يحتاج اليه والا اى وان لم يقم بجميع ما
يحتاج اليه فليس بخليفة عليهم فاذا كان الامر كذلك فما صحت الخلافة الا للانسان الكامل لا لغيره
من المخلوقات ولما فرغ عن ذكر الخلافة شرع فى تصريح ما علم التزاما بقوله فانشأ صورته اى صورة
الانسان الكامل الظاهرة الموجودة فى عالم الشهادة وهى صورته الجسدية من حقايق العالم وصوره
اى ومن صور العالم وانشأ صورته الباطنة وهى صورته الروحية الموجودة فى عالم الغيب وهو المراد من قوله

خلق الله تع ادم على صورته على صورته تع اى على صفات الله واسمائه ولذلك اى ولاجل انشائه على صورته
قال فيه اى في حق ادم كنت سمعه وبصره وهما من صفات الله تع وما قال كنت عينه واذنه وهما من جوارح
الصورة البدنية ففرق بين الصورتين صورة الباطن والظاهر فظهر ان هوية الحق بصفته سار في الخليفة
وهكذا اى كما ان الحق سار في الانسان الكامل كذلك هو اى الحق سار في كل موجود من العالم بقدر ما تطلبه
حقيقة ذلك الموجود لكن ليس لاحد مجموع ما للخليفة فما فاز اى فما ظفر الانسان الكامل بالخلافة يدل
عليه قوله بعد وهى المجموع الذى به استحق الخلافة الا بالمجموع اى بسببه لا بدونه فكان الحق ساريا
في كل موجود من الخليفة وغيره ولولا سريان الحق اى وجود الحق فى الموجودات بالصورة
اى بالصفة وهو بمعنى الاحاطة لا بمعنى الحلول والاتحاد وهو باطل عند اهل الحق بالاتفاق
وقد ذكر بطلانه فى كثير من الكتب الصوفية ما كان للعالم وجود لانه بنفسه معدوم فافتقر العالم
الى الحق في وجوده كما انه اى كما ان الشان لولا تلك الحقايق المعقولة الكلية من الحيوة والعلم
والقدرة وغير ذلك ما ظهر حكم واثر كما ذكر من قبل فى الموجودات العينية فلزم منه انه
لولا تلك الموجودات المعينة ما ظهر حكم ومن هذه الحقيقة اى ومن سريان الحق بالصورة فى الموجودات
كان اى حصل الافتقار من العالم الى الحق فى وجوده ومن الحق الى العالم في ظهور احكامه فاذا
كان الامر كذلك فالكل اى فكل واحد من الحق والعالم مفتقر الى الاخر من جهتين مختلفتين ما الكل
مستغن اى ليس كل منهما مستغن هذا اى افتقار الكل وعدم استغنائه هو الحق وغيره ليس بحق
ولذلك قد قلناه لا نكنى اى لا نترك او لا نستر او قلناه صريحا لا قلناه كناية اى سرا فان ذكرت
غنيا لا افتقار به اى سألت ان الله غنى عن العالمين فكيف قلتم ان الله مفتقر الى العالم صدقت
لكن الغنى من حيث الذات بدون اعتبار الصفات لا من حيث الصفات فهو معنى قوله فقد
علمت الذى بقولنا نعنى اى علمت مرادنا بقولنا فالكل مفتقر ما الكل مستغن من حيث الاسماء
والصفات لا من حيث الذات فلا ينافيه الغنا الذاتى فثبت ان الاستغنا من حيث الذات
والافتقار من حيث الصفات هذا هو المعنى الذى اخذه القوم في هذا المقام من كلام الشيخ

لذلك

لذلك قال بعض الشارحين الباء في به بمعنى اللام اى لا افتقار له او بمعنى في اى لا افتقار في كونه غنيا
اما انا فاقول معناه ان يقول لما قال فالكل مفتقر ما الكل مستغن فكانه قال المعارض لا بل الكل
مستغن لا افتقار به فاشار الى المعارضة بقوله فان ذكرت غنيا لا افتقار به والافتقار بمعنى
الارتباط لذلك تعدى بالباء دون الى كما قال فالكل بالكل مربوط اى فان وصفت الحق بالغنى
عن العالمين لا افتقار به اى لا يرتبط العالم به من حيث غناء الحق عنه كما لا يرتبط الحق به فانه اذا
استغنى الحق به عن العالم فقد استغنى العالم عن الحق من جهة استغناء الحق عنه فان المعلول مستغن
عن غير علته والعلة لوجود العالم مجموع الذات والصفات لا الذات وحدها فثبت على هذا التقدير
ان الكل مستغن اى كل واحد من الحق والعالم مستغن عن الاخر لا يرتبط احدهما بالاخر ولاجل الاشارة الى
هذا المعنى اورد الباء دون اللام ومن غير الباء عن معناه الى غيره من الحروف فهو من عدم ذوقه
هذا المعنى من كلام الشيخ فانظر بنظر الانصاف الى ما ذكره القوم وان كان صحيحا في نفسه لكنه
ليس من مدلولات هذا الكلام واشار الى جواب المعارضة بقوله فقد علمت الذى بقولنا
نعنى فاذا كان الامر كذلك فالكل اى مجموع العالم بالكل اى بالحق من حيث الاسماء والصفات وبالعكس
مربوط فليس له اى ليس لمجموع العالم عنه عن الحق من حيث الاسماء وبالعكس انفصال خذوا ما قلته
عنى فقد علمت حكمة اى اصل نشاءة جسد ادم وهو اى اصل نشاءة جسده قوله من قبل فانشأ صورته
الظاهرة من حقايق العالم وصوره قوله اعنى صورته الظاهرة تفسير لنشاءة الجسد لا لحكمة النشاءة
فكذلك قوله وقد علمت نشاءة روح ادم وهى قوله وانشاء صورته الباطنة على صورته قوله اعنى
صورته الباطنة تفسير لنشأة الروح وانما فسر ليعلم ان المراد بادم الروح الكلى المحمدى لا ادم الذى
خلق من طين فهو الحق الخلق وقد علمت نشاءة رتبته وهى المجموع الذى به استحق الخلافة فادم اى
ادم كبير وهو الخليفة وهو العقل الاول هو النفس الواحدة التى خلق منها هذا النوع الانسانى وهو ادم
ابو البشر وبنوه وهو اى قولنا معنى قوله تع يا ايها الناس اى النوع الانسانى اتقوا ربكم الذى خلقكم
من نفس واحدة وهى الخليفة المسمى بالانسان الكامل والعقل الاول وخلق منها زوجها اى النفس الكلية

فهو الحق الخلق

وبث منهما رجالا كثيرا عقولا ونساء نفوسا فقوله اتقوا ربكم معناه اجعلوا ما ظهر منكم وقاية لربكم
اى انسبوا ما فعلتم من النقايص والشرور الى انفسكم ونزهوا ربكم عنها واجعلوا ما بطن منكم وهو ربكم
وقاية لكم اى انسبوا الكمالات الى ربكم لا الى انفسكم فان الامر ذم وحمد فكونوا وقايته فى الذم
واجعلوه وقايتكم فى الحمد تكونوا ادباء عالمين فقد ظهر ان المراد بتفسير الاية تعليم الادب للسالكين
ثم راى بعد ما وجد على ما ذكر انه تع اطلعه اى اطلع الله هذا الوالد الاكبر لان الخليفة يجب ان يطلع
على ما اخترنه الحق فيه مما تطلبه الرعايا التى استخلف عليها فيعطى كل ذى حق حقه بامر الله تع على ما اودع
فيه اى فى شانه من الصفات الالهية والحقايق الكونية وصورها وجعل ذلك المودع فى قبضتيه
القبضة الواحدة فيها العالم وفى القبضة الاخرى ادم وبنوه وبين مراتبهم فيه يتصرف ما فى قبضته
خلافة عن الله تع ولما اطلعنى الله فى سرى على ما اودع فى هذا الامام الوالد الاكبر جعلت فى هذا الكتاب
منه مما اطلعت عليه ما حد لى لا كل ما وقفت عليه فان ذلك لا يسعه كتاب ولا العالم الموجود الان
وهذا الكلام يدل على ان من راه فى مبشرته واعطى له فصوص الحكم هو الروح الاعظم المحمدى الذى
ظهر وتمثل له فى الصورة المحمدية ويدل ايضا على محازاته رتبة الوالد الاكبر فى الاطلاع على ما فى
القبضتين فانظر بنظر الانصاف الى هذا الكامل فى رتبة العلم كيف تنكر كلامه فمما شهدته مما نودعه
فى هذا الكتاب كما حد لى رسول الله ع م حكمة الهية فى كلمة ادمية وهو هذا الكتاب الفاء فى فمما جواب
الشرط المحذوف اى لما كان الامر ما قلناه ومن زايدة فى المرفوع وجاء زايدا فى الموجب على راى الكوفيين
والاخفش وانما اختار الزايد ليشاكل قوله مما نودعه وما مبتداء بمعنى الذى ومن فى مما نودعه بيان له
وحكمة الهية خبره فمعناه فما الذى شهدته فى هذا الامام ونودعه فى هذا الكتاب حكمة الهية
وهذا اولى مما قاله بعض الشراح فهو قوله حكمة مبتداء خبره مما شهدته قدم عليه تخصيصا للنكرة
وليت لى وجه لهذا التوجيه فان قوله حكمة نكرة مخصصة بالصفة وهى قوله الهية فى كلمة ادمية فيقع
مبتداء من غير احتياج الى التقديم قوله تع واجل مسمى عنده قال القاضى واجل نكرة خصصت بالصفة
ولذلك استغنى عن تقديم الخبر فلا يصح تعليل التقديم بتخصيص النكرة والا يلزم تحصيل الحاصل فلا بد

فلا بد للتقديم وجه اخر فانه اذا قلنا رجل مؤمن فى الدار وسئلنا لم جعل مبتداء وحقه ان يكون معرفة
قد تخصص بالصفة واذا قلنا فى الدار رجل مؤمن وقيل لم قدم الخبر قلنا للحصر واما اذا قلنا فى الدار
رجل وسئلنا قلنا تخصيصا للنكرة فعلى تقدير جعله مبتداء لا وجه للتقديم اصلا لا حصرا ولا تخصيصا
وايضا يمكن للسائل ان يقول ان الفاء وان كانت لازمة للجملة الا انه لا وجه لدخولها فى الخبر ههنا
فانه قد شرط النحاة لجواز دخول الفاء فى خبر المبتداء وقالوا اذا تضمن المبتداء معنى الشرط جاز دخول
الفاء فى خبره وذلك اما ان يكون اسما موصولا صلته فعل او ظرف او نكرة موصوفة باحدهما تم كلامهم
وانت تعلم هل شئ من هذه الشروط ههنا فنجيب عن الثانى بان الشروط المذكورة لفاء خبر المبتداء
واما الفاء الذى نحن فيه وان دخل على الخبر لكنه ليس لخبر المبتداء بل لربط الجملة الى ما قبلها وهو
يقتضى صدر الكلام فايهما يقع فى الصدر دخلت عليه خبرا كان او مبتداء فلا اختصاص له بالخبر والمبتداء
فدخولها ههنا على الخبر لتقدمه على المبتداء لا لدخل عليه والفاء الذى اقتضى الشروط مختص بالخبر لا يجوز
دخوله على المبتداء قدم او اخر وظنى ان جعله خبرا مع كونه معرفة متقدمة وحكمة مبتداء مع كونها
نكرة ولو مخصصة لعدم علمه بزيادة من ثم حكمة نفثية فى كلمة شيثية ثم حكمة سبوحية فى كلمة نوحية
ثم حكمة قدوسية فى كلمة ادريسية ثم حكمة مهيمية فى كلمة ابرهيمية ثم حكمة حقية فى كلمة اسحقية ثم حكمة علية
فى كلمة اسمعيلية ثم حكمة روحية فى كلمة يعقوبية ثم حكمة نورية فى كلمة يوسفية ثم حكمة احدية فى كلمة هودية
ثم حكمة فاتحية فى كلمة صالحية ثم حكمة قلبية فى كلمة شعيبية ثم حكمة ملكية فى كلمة لوطية ثم حكمة قدرية
فى كلمة عزيرية ثم حكمة نبوتية فى كلمة عيسوية ثم حكمة رحمانية فى كلمة سليمانية ثم حكمة وجودية فى كلمة داودية
ثم حكمة نفسية فى كلمة يونسية ثم حكمة غيبية فى كلمة ايوبية ثم حكمة جلالية فى كلمة يحيوية ثم حكمة مالكية
فى كلمة ذكرياوية ثم حكمة ايناسية فى كلمة الياسية ثم حكمة احسانية فى كلمة لقمانية ثم حكمة امامية فى كلمة هرونية
ثم حكمة علوية فى كلمة موسوية ثم حكمة صمدية فى كلمة خالدية ثم حكمة فردية فى كلمة محمدية وفص كل حكمة
الكلمة المنسوبة اليها اى الحكمة التى نسبت الى الكلمة التى هى روح ذلك النبى ع م فاقتصرت على ما ذكرته من هذه
الحكم فى هذا الكتاب على حد ما ثبت لى فى ام الكتاب وهو الامام الوالد الاكبر فامتثلت امر الرسول على ما رسم لى

ولو قدم المبتداء

اى علي ماشئل لى في العالم المثالى و وقفت عند ماحدلي فما رمت زيادة علي ذلك ولو رمت زيادة
بنقص شئ منه او بزيادة شئ وليس منه على ذلك الحد ما استطعت فان الحضرة تمنع من ذلك والله الموفق
لارب غيره **فص حكمة نفثية** بسكون الفاء وهى العلوم الوهبية الملقاة فى قلب هذا النبى ع م
فى كلمة شيثية وهو فى لغة العبرى هبة الله اعلم ان العطايا والمنح الظاهرة الموجودة فى الكون اى فى العالم
على ايدى العباد كالعلم الحاصل للانبياء والاولياء علي يدى ختم الرسل وختم الاولياء وعلى غير ايديهم
كالعلم الحاصل لخاتم الرسل وخاتم الاولياء فانه من الذات كما سنذكر وكيف كان وهى علي قسمين قسم منها
مايكون عطايا ذاتية اى يكون منشاؤها التجلى الذاتى من غير اعتبار الصفة وان كان لايخلو عن الصفات
وعطايا اسمائية اى يكون منشاؤها التجلى الصفاتى ويتميز كل منهما عن الاخر عند اهل الذوق عند
وصول العطايا اليه فيه اشارة الى ان الفرق بينهما لطيف ودقيق بحيث لايتميز الا عند اهل الاذواق
ولما بين العطايا من جانب المعطى شرع الى بيان باعثها من طرف المعطى له وهو السؤال اذ بهما يتحقق
العطايا فقال كما ان منها اى كما ان بعض العطايا ما الذى يكون يحصل بعطاء الله تع عن سؤال اى
عن سؤال العبد لغطاربه ذلك العطاء وكان ذلك السؤال فى حق عطاء معين بفتح الياء وان شئت
قلت عن سوال معين بحذف فى يدل عليه قوله وعن سؤال غير معين فتعيين السؤال وعدم تعيينه
يوجب تعيين العطاء وعدم تعيينه ومنها مالايكون عن سؤال بل يكون بدون سؤال لفظى سواء
كانت الاعطية ذاتية او اسمائية وسواء كانت علي ايد العباد وعلي غير ايديهم يعنى ان القسمة
من جانب المعطى لايمنع القسمة من طرف القابل فالمعين بفتح الياء اى فالسؤال المعين كمن يقول
يارب اعطنى كذا كقولك اعطنى ولدا صالحا او رزقا طيبا ولم يذكر اجزاء ذاته وكدعاء الرسول
اللهم اجعل لى فى قلبى نورا وفى سمعى نورا الحديث فيذكر اجزاء ذاته علي التعيين فقوله اعطنى كذا
كناية عنهما جميعا فيعين هذا السائل امرا ما من الاعطية لايخطر له اى للسائل سواه اى غير ذلك الامر
وغير المعين اى السؤال العام الشامل لجميع انواع الاعطية وافرادها التى فيه مصلحة السائل كمن يقول
اعطنى ما اى العطاء الذى حصل فيه مصلحتى اى حاجتى من غير تعيين العطاء لكل جزء ذاتى للسائل

سواء لم يذكر اجزاء ذاته من لطيف روحانى وكثيف جسمانى كما قال العالم بين لطيف وكثيف
اى مركب منهما كالمثال المذكور او يذكر لكن لا علي وجه التعيين بل على وجه كلي شامل لجميع اجزاء ذاته
من اللطافة والكثافة كمن يقول اعطنى لكل جزء ذاتى من لطيف وكثيف باضافة جزء الى الذات
المضافة الى ياء المتكلم او بزيادة من وعلى هذا التقدير فالياء متكلم مضاف اليه ولم يذكر المص
هذا القسم صريحا بل ادرج فى قوله اعطنى ما فيه مصلحتى وجعله شاملا لهذا القسم لكون كل منهما غير معين
واشار اليه ثانيا بقوله من غير تعيين لكل جزء ذاتى من لطيف وكثيف والا فالمناسب ان يقول
بعد قوله اعطنى ما فيه مصلحتى فلا يعين امرا كما قال بعد قوله اعطنى كذا فيعين امرا فقوله من غير تعيين
متعلق بيقول فتم السؤال الغير المعين بقوله اعطنى ما فيه مصلحتى كما تم المعين بقوله اعطنى كذا فلا يصلح
تعلق قوله لكل جزء ذاتى باعطنى بل يتعلق بقوله من غير تعيين فقوله ذاتى بتشديد الياء صفة لكل جزء
سواء كان بزيادة من كما وقع فى بعض النسخ او بدونه واما فى المثال الذى اوردناه فكما قلناه فقوله
من غير تعيين لكل جزء ذاتى من لطيف وكثيف ليس من تتمة السؤال بل بيان للغير المعين الذى هو
المثال المذكور كما ان قوله فيعين امرا ما ولا يخطر له سواه بيان للمعين ولما فرغ من بيان السؤال شرع
فى بيان مراتب السائلين فقال والسائلون بلسان القال صنفان صنف بعثه على السؤال اى سبب
طلبه العطايا قبل حلول اوانه الاستعجال الطبيعى اى الخلقى فان الانسان خلق عجولا وهو داخل تحت
حكومة طبعه ومحجوب باموره طبيعية وليس علي علم بشئ على ماهو عليه والصنف الاخر مبتداء بعثه
علي السؤال جواب لما علم وهو مع جوابه خبر المبتداء ان ثمة اى فى مقام العطاء امورا عطايا حاصلة عند الله
قد سبق العلم اى علم الله تع بانها لاينال اى لاينال العبد اليها الا بعد سؤال العبد من الله تع فيقول اى فيتفكر
فى قلبه فلعل ما نسأله سبحانه يكون من هذا القبيل فبعثه هذا العلم علي سؤاله فاضمر فاعل بعثه وهو العلم
لدلالة المقام عليه فسؤاله هذا احتياط لما هو الامر عليه من الامكان لئلا يفوت الامر وهو العطاء
لفوات شرطه وهو السؤال وهو اى هذا السائل وان كان يعلم هذا لكن لا يعلم ما فى علم الله ولكن لعل
ان ما يسأله من قبيل ما عين له فى علم الله ولا ما يعطيه استعداده فى القبول اى لا يعلم قبول استعداده ولكن

يساله لعله يقبل لانه اى الشان من اغمض المعلومات الوقوف فى كل زمان فرد اى معين على استعداد الشخص
فى ذلك الزمان فان ذلك اى العلم عا فى علم الله والوقوف على الاستعداد فى كل زمان لا يكون الا للكمل فقوله
لانه تعليل لهما وهو وان كان لا يعلم هذا الكنه يعلم فى ذلك الزمان انه لولا ما اعطاه الاستعداد السؤال
ماسئل ولكن لا يعلم ما اعطاه الحق فى الزمان الذى يكون فيه ولا يعلم فى ذلك الزمان ما يقبل استعداده
لعدم حضوره فبهذا القدر من العلم بالاستعداد يكون من اهل الحضور والمراقبة وهو من اهل الطلب
لان همته متعلقة فى حصول مطلوبه لا فى امتثال وامر سيده فليس له نصيب فى معرفة الاستعداد الا على الاجمال
فغاية اهل الحضور اى نهاية علمهم فى الاستعداد الذين لا يعلمون الى استعدادهم مثل هذا اى فى كل فرد ان يعلموه
اى استعدادهم فى الزمان الذى يكونون فيه ويعلمون ايضا فى ذلك الزمان قبول استعدادهم فانهم لحضورهم
يعلمون ما اعطاهم الحق فى ذلك الزمان الذى يكونون فيه وانهم لحضورهم يعلمون ما قبلوه اى لم يقبلوا
ذلك الامر الواصل اليهم الا بالاستعداد الجزئى الخاص بذلك الزمان وهم اى اهل الحضور الذين وصفناهم
بقولنا ان يعلموه صنفان صنف يعلمون من قبولهم ذلك الامر استعدادهم اى قابلية ذواتهم واستحقاق
انفسهم بذلك الامر وصنف يعلمون من استعدادهم ما اى الذى يقبلونه هذا اى الصنف الذين يعلمون
من استعدادهم ما يقبلونه اتم ما يكون فى معرفة الاستعداد فى هذا الصنف اى من الصنف الذين يعلمون
من قبولهم استعدادهم ففى بمعنى من ومن هذا الصنف اى من الصنف الثانى من يسال لا للاستعجال ولا للامكان
وانما يسال امتثالا لامر الله تع وهو قوله ادعونى استجب لكم فهو العبد المحض التام فى العبودية وليس لهذا الداعى
همة متعلقة فيما يسال فيه من معين او غير معين حتى يسال للاستعجال او للامكان وانما همته بسؤاله لفظا
فى امتثال امر سيده هيهات بين السائل للامكان وبينه فى رتبة العلم فاذا اقتضى الحال اى التجلى الالهى
الحاكم عليه فى ذلك الوقت السؤال اللفظى سال اى طلب المامور به عبودية لا لغرض من اغراضه النفسية
واذا اقتضى الحال التفويض امره الى الله فوض وان اقتضى الحال السكوت عن طلب ما يحتاج اليه سكت فقد
ابتلى ايوب وغيره وما سالوا رفع ما ابتلاهم الله به مع شدة احتياجهم فى ذلك الزمان رفع ما ابتليهم الله به
لاقتضاء حالهم السكوت فى ذلك الزمان ثم اقتضى لهم الحال فى زمان اخر ان يسالوا من الله رفع ذلك

فيما

فيما ابتلى فسالوا امتثالا لامر الله فرفعه الله عنهم اى اجاب الله عنهم سؤالهم فكانوا داخلين تحت حكومة
الحال فى الوقت وتابعون اليه فى السؤال وعدمه فكان سكوتهم وسؤالهم لفظا امتثالا لامر الله لعلمهم
بالحال وما يقتضيه من امر الله منهم فهم سائلون بالسؤال اللفظى وقتا وغير السائلين وقتا فدل ذلك
على ان ايوب ع م ومن كان على حاله من هذا الصنف من اهل الحضور لا من الصنف الذى سيذكر واما
دعاء نبينا محمد ع م بقوله اللهم اجعل لى فى قلبى نورا الى اخره وهو من دخوله جميع العوالم فلا اختصاص له
بصنف دون صنف كما قال افلا اكون عبدا شكورا والتعجيل بالمسؤل فيه والابطاء سواء سئل استعجالا
او احتياطا او امتثالا وسواء كان سؤالا معينا او غير معين للقدر المعين له عند الله اى لاجل تقدير الله
بالمسؤل فيه بوقت معين من الاوقات الامور مرهونة باوقاتها فاذا وافق سؤال الوقت المعين
للمسؤل فيه اسرع بالاجابة اى وقع المسؤل فيه فى الحال واذا تاخر الوقت اما فى الدنيا واما فى الاخرة
تاخرت الاجابة اى المسؤل فيه الى وقت معين لا تاخرت الاجابة التى هى لبيك من الله اذا دعى العبد ربه
شيأ قال الله تع لبيك يا عبدى فان هذه الاجابة تقع فى الحال قوله فافهم هذا اشارة الى ان من دعى من الله
شيأ فقال الله له لبيك يدل على قبول مراده من الله وان عدم مسئلته الان لعدم حصول وقته واما القسم الثانى
وهو قولنا ومنها ما لا يكون عن السؤال فانما اريد بالسؤال اللفظية به اى التلفظ به فانه اى الشان فى نفس
الامر اى فى الواقع لا بد لكل وارد من وجود سؤال اما باللفظ كما بين او بالحال او بالاستعداد كما انه لا يصح
حمد مطلق قط الا فى اللفظ واما بفتح الهمزة فى المعنى فلا بد ان يقيده اى الحمد الحال فالذى يبعثك على حمد الله
هو للتقييد لك باسم فعل كحمدك على الله تع بالوهاب والرزاق او باسم تنزيه مثل سبوح وقدوس فان قلت
قد ثبت من قبل ان معرفة الاستعداد حاصلة لصاحبه وقوله والاستعداد من العبد لا يشعر به صاحبه ينافى
ذلك قلت ان الشعور يستعمل فى المحسوس المشاهد من غير توقف علمه على شئ اخر والاستعداد ليس كذلك بل توقف
على الاطلاع بالاعيان الثابتة فى علم الله تع فمعنى قوله لا يشعر به صاحبه اى لا يعلمه بالشعور وان كان
يعلم بوجه اخر فالشعور نوع من انواع العلم وهو العلم بالحس فان الشعور يتعلق باجل المعلومات والاستعداد
من اغمض المعلومات واخفيها فلا يمكن تعلق العلم من حيث الشعور اليه بخلاف الحال فانه اجل المعلومات

بلغت المقابله

لذلك قال ويشعر بالحال اى وصاحب الحال يشعر بحاله لانه اى صاحب الحال يعلم الباعث على السؤال بالحال بالبداهة
وليس ذلك الباعث الا وهو الحال فاذا كان لا يشعر العبد استعداده فالاستعداد اى فسؤال الاستعداد
اخفى سؤال لا يطلع عليه الا من اطلع بعالم الاسماء والاعيان الثابتة فان السؤال بلسان الاستعداد ما هو
الا سؤال الاسماء ظهور كمالاتها وسؤال الاعيان وجوداتها فكان هنا صنف من اهل الحضور لا يسألون
باللفظ ويرجع قوله وانما منع هؤلاء من السؤال الى المذكور حكما لانه لما قال ومنها ما لا يكون عن سؤال
فقد ذكر حكما غير السائلين اى وانما منع غير السائلين عن السؤال اللفظى علمهم بان لله فيهم اى في حقهم
سابقة قضاء اى حكم سابق عليهم فى علمه الازلى فلا بد ان يصل اليهم هذا الحكم السابق عليهم فهم بذلك
قد خلصوا عن قيد الطلب والامتثال وحجابه فهم قد هيئوا محلهم اى اشتغلوا بتطهير قلوبهم عن التعلقات
بالامور الدنيئة لقبول ما يرد منه حتى يبقى الوارد على ما كان عليه من الطهارة وقد غابوا بذلك عن نفوسهم
واغراضهم فكيف عن السؤال والطلب ولا سبيل عليهم حكومة الحال وهم صنف واحد ينقسم الى صنفين صنف
واقفين على سر القدر وهو ما سيذكره المص وغير الوقفين عليه ولم يذكره المص لوضوحه غاية ايضاح
ببيان الواقفين وتقسيمه الى قسمين وما منع كلا منهم عن السؤال الا علمهم الخاص بهم لكنهم لما اتحدوا في حد
المنع الكلى وهو العلم بالقضاء السابق عليهم وكان بعضهم فوق بعض درجات من العلم لم يفرد بالمنع واقتصر
على بيان مراتبهم فى رتبة العلم بالله فقال ومن هؤلاء اى من العلماء بالقضاء السابق عليهم او من الصنف
الذى منعهم علمهم هذا عن السؤال او من عباد الله الذين من هذا الصنف من اى العبد الذى يعلم ان علم الله به
اى بذلك العبد فى جميع احواله ظرف للعلم اى فى اضافة جميع الاحوال اللازمة لوجوده الخارجى هو ما
اى علم الله بوجوده فى اتصافه بجميع احواله هو العلم الذى كان ذلك العبد عليه اى على ذلك العلم فى حال
ثبوت عينه قبل وجودها اى قبل وجود العين او قبل وجود الاحوال ويعلم ان الحق لا يعطيه اى العبد
من الواردات الا ما اعطاه عينه اى اعطى عين العبد الحق من العلم به اى بالعبد وهو ما اى الذى اعطاه العبد
كان العبد عليه اى على ذلك العلم فى حال ثبوته قبل وجوده فيعلم علم الله به من اين حصل اى يعلم ان
علم الله به سواء كان بعد الوجود او قبله يحصل للحق من العبد ويعلم ان العلم الذى كان عليه العبد

ما اعطاه نخ

بعد

٢١

فعلمه تع بالعبد
فى حال ثبوته ووجوده
وجميع احواله تابع
لعين العبد نخ

بعد الوجود هو عين العلم الذى كان عليه فى حال ثبوته ووجوده وجميع احواله فعلى كل حال العلم تابع
لعين العبد وما ثمة اى فى صنف العلماء بالقضاء السابق صنف من اهل الله اعلى واكشف من هذا الصنف
المعين بالعلم المذكور فهم الواقفون على سر القدر دون غيرهم فان غيرهم من اهل الله يعلم القضاء بانه
حكم الله والقدر بانه تقدير ذلك الحكم ويعلم ان التقدير تابع للحكم والحكم تابع للعلم وهذا هو علم
القدر والقضاء ولا يعلم ان علم الله تابع لعين العبد وهو سر القدر فعلم سر القدر ان يعلم ان
ان علم الله تع به من اين حصل فلا يلزم من العلم بالقدر العلم بسر القدر بخلاف سر القدر وهم اى
الواقفون على سر القدر والعلماء بان علم الله تع به من اين حصل على قسمين منهم اى بعض منهم خبر مقدم
من يعلم ذلك مبتداء اى سر القدر او المذكور مجملا ومنهم من يعلمه اى يعلم علم الله به او سر القدر
مفصلا والذى يعلم مفصلا اعلى واتم من الذى يعلمه مجملا فانه اى فان الذى يعلم سر القدر مفصلا يعلم
ما فى علم الله فيه اى فى حقه وذلك العلم لا يحصل له اما باعلام الله اياه بما اى بسبب الذى اعطاه عينه من العلم به
واما بان يكشف له اى للعبد عن عينه الثابتة وانتقالات الاحوال عليها الى ما يتناهى وهذا هو العلم
التفصيل وهو اى كشف العلم عن العين الثابتة او بالاعلام اعلى من العلم بالاجمال فانه اى فان الذى
يعلم نفسه بالانكشاف عن عينه الثابتة او بالاعلام يكون فى علمه بنفسه بمنزلة علم الله به لان الاخذ
من معدن واحد وهو العين الثابتة المعلومة ولما بين اتحاد علمى الحق والعبد اراد ان يبين الفرق بينهما
وان هذه المساواة من اى جهة كانت فقال الا انه اى العلم من جهة العبد عناية من الله سبقت له
هى اى العناية من جملة احوال عينه الثابتة يعرفها اى العناية صاحب هذا الكشف اذا اى وقت اطلعه الله
على ذلك اى على احوال عينه فانه اثبات لقوله الا انه من جهة العبد عناية اى الشان ليس فى وسع المخلوق
اذا اطلعه الله اى وقت اطلاع الله اياه على احوال عينه الثابتة وهى الوجود العلمى التى تقع صورة
الوجود اى صورة وجوده الخارجى عليها اى على عينه الثابتة ان يطلع ذلك المخلوق فى هذه الحال اى
فى حال اطلاعه على احوال عينه المعروضة لوجوده الخارجى على اطلاع الحق على هذه الاعيان الثابتة
فى حال عدمها اى فى حال ثبوتها فى علم الله تع قبل وقوع صورة الوجود عليها يعنى ان يطلع بعين اطلاع الحق

العلم نخ

لانها اى اطلاع الحق تانيث الضمير باعتبار وقوع الاطلاع على الاعيان الثابتة لذلك جمع نسب ذاتية
لاصورة لها فى الخارج اذ لم يكن موجودة فيه بخلاف العبد فانه مخلوق على الصورة فليس فى وسع
المخلوق على الصورة ان يطلع علما لاصورة له ويجوز ان يعود الى الاعيان الثابتة باعتبار كونها فى عدمها
حال الا ان المناسب ح ان يقول على ان يطلع على هذه الاعيان بدون قوله على اطلاع الحق فلما لم يطلع
العبد على ما ليس فى وسعه قال فبهذا القدر من المساواة نقول ان العناية الالهية سبقت لهذا العبد
بهذه المساواة مع الحق فى افادة العين الثابتة العلم بالحق والعبد ومن ههنا اى ومن افادة العين العلم
للحق يقول الله تع حتى نعلم وهى كلمة محققة المعنى وذلك المعنى كون ما قبل حتى سببا لما بعدها فاختبر تع
عباده بالتكاليف الشاقة ليعلم الصابرين على هذه التكاليف ما هى اى ليس حتى كما اى مثل الذى يتوهمه من
ليس له هذا المشرب الصوفى المحقق المنزه فى مقام التنزيه وهو غناؤه تع عن العالمين وهو قوله تع والله
الغنى وانتم الفقراء وغير ذلك من الايات الدالة على التقديس والمشبه فى مقام التشبيه وهو ظهوره تع
بصفات المحدثات وهو قوله تع حتى نعلم وقوله ولنعلم من يتبع الرسول وقوله ومرضت فلم تعدنى
وغير ذلك من التشبيهات واما من لم يكن لهذا المشرب فمنزه فقط من كل الوجوه عن الحدوث والنقصان
وغاية المنزه ان يجعل ذلك الحدوث الحاصل من المعلوم الحادث فى العلم للتعلق لا للعلم وهو اى جعل الحدوث
للتعلق لا للعلم اعلى وجه يكون للمتكلم بعقله اى بنظره الفكرى كما كان للمتكلم بمشاهدته ووجدانه
فى هذه المسئلة اى فى مسئلة علم الله بالاشياء فيجعل الحدوث للتعلق اتصل باهل الله من هذا الوجه فى هذه
المسئلة لولا انه اى لولا ان للمتكلم بعقله اثبت العلم زايدا على الذات فجعل التعلق له اى للعلم لا للذات
لم ينفصل عن المحقق من اهل الله حذف جواب لولا وهو قولنا لم ينفصل بقرينة قوله وبهذا اى وباثبات
العلم زايدا على الذات انفصل عن المحقق من اهل الله صاحب الكشف والوجود اى صاحب الوجدان
ثم نرجع الى تفصيل الاعطيات التى ذكرت اولا اجمالا فنقول ان الاعطيات اما ذاتية او اسمائية الذاتية
فاما المنح والهبات والعطايا الظاهرة فى الوجود الخارجى فلا يكون ابدا الا عن تجلى الهى اى عن التجلى الذى
تحصل من حضرة الاسم الجامع من حيث الاسم الظاهر فالمراد به تجلى الفيض المقدس لا الاقدس

يدل

فاذا كان المتجلى له قابلا لتجلى الذات ح

يدل عليه قوله والتجلى من الذات لا يكون ابدا الا بصورة استعداد المتجلى له فان التجلى بصورة استعداد
المتجلى له لا يكون الا فى الفيض المقدس من حضرة الاسم الجامع تجلى الذات من حضرة الجامعة فلذلك هو المسمى
بالتجلى الالهى الحاصل عنه العطايا الذاتية وهو قوله فلا يكون ابدا الا عن تجلى الهى واذا كان قابلا لتجلى الذات
من حضرة من حضرات الاسماء تجلى عن تلك الحضرة فذلك هو المسمى بالتجلى الصفاتى والاسمائى التى تحصل
منه العطايا الاسمائية غير ذلك لا يكون تاكيد فاذن المتجلى له ما راى سوى صورته فى مرآة الحق اى
فعلى تقدير كون التجلى بصورة استعداد المتجلى له ما راى المتجلى له فى اى تجل كان الا صورة نفسه فى وجه
مرآتية الحق له فى رؤية صورة نفسه فاضافة المرآة الى الحق بيانية لذلك قال وما راى الحق ولم يقل
وما راى مرآة الحق ولا يمكن ان يراه لاختفائه واستتاره بصورة استعداد الرائى فاحتجب نظر الرائى
من الحق بصورة نفسه مع علمه انه ما راى صورته الا فيه لعلمه ان صورته لا يقوم بذاته بل يقوم بذات
الحق فكان عالما بالحق برؤية صورته فيه فلا يحجب صورته عن علمه بالحق كما تحجب عن رؤية الحق كالمرآة
فى الشاهد اذا رايت الصور فيها لا تراها لمنع رؤية الصورة عن رؤية المرآة مع علمك انك ما رايت
الصور او صورتك الا فيها وذلك ظاهر فابرز الله اى اظهر الله ذلك الموجود المشاهد مثالا نصبه اى
اقامه حجة لتجليه الذاتى ليعلم المتجلى له ما راه اى الحق كالمرآة اذ كل ما فى الشهادة دليل على ما فى الغيب
وما ثمه اى وليس فى عالم الشهادة مثال اقرب واشبه مثالا بالرؤية والتجلى من هذا المثال واجهد فى نفسك
بكليتك عندما ترى اى عند رؤيتك الصورة فى المرآة ان ترى جرم المرآة لا تراه ابدا البتة حتى ان بعض من
ادرك مثل هذا اى ادرك عدم رؤية المرايا فى صورة المرايا ذهب الى ان الصورة المرئية حاصلة بين
بصر الرائى وبين المرآة لان المرآة لذلك حاجبة عن رؤية المرآة فقد اصاب هذا البعض فى ادراك عدم
رؤية المرآة عند رؤية الصورة لكن اخطأ فيما ذهب اليه لانه لم يدرك انه مثال لتجليه الذاتى وهذا
اى المذكور اعظم ما قدر على البناء للمفعول وللفاعل عليه اى على العبد من العلم والامر كما قلناه وذهبنا اليه
فى التجلى الذاتى والمرآة وقد بيناه هذا تفصيلا فى الفتوحات المكية فليطلب ثمه واذا ذقت هذا المذكور
ذقت الغاية التى ليس فوقها غاية فى حق المخلوق فلا تطمع ولا تتعب نفسك فى ان ترقى فى اعلى من هذا الدرج

فما هو ثمة اى فليس هذا الدرج الذى هو الوجود المحض مقام موجود غير هذا المقام اصلا قطعا وما بعده
الا العدم المحض اذ ما يكون ماوراء الوجود المحض الا العدم المحض فهو مراتك فى رؤيتك نفسك عند تجليه
لك بصورة استعدادك وانت مراته فى رؤيته اسمائه وظهور احكامها وليست الصورة المرئية فى الحق وهى انت
سوى عينه بل هى عين الحق وبه امتاز عن المراة فى الشاهد فان المراة الحسى غير الصورة المرئية فيها فاختلط
الامر اى اختلط المرئى وهو الصورة والمراة وهو الحق فى عين الناظر بسبب مشاهدته ان نفسه عين الحق
اذ لا اختلط فى الواقع وابتهم اى واشكل عليه التميز بينهما ولهذا اختلف اهل التجلى الذاتى بان كان بعضه
فوق بعض فى رتب العلم بالله فمنا اى فمن اهل التجلى من جهل فى علمه بامر المرئى او علم نفسه ولم يعلم انه
عبد او حق ولم يحكم على المرئى حكما من العبودية والربوبية فعجز فى علمه فقال العجز عن درك الادراك
ادراك فالعجز على المقام فى حق هذا المشرب لان فى الواقع فهو عالم وجاهل من ان الرؤية تعطى العلم لكنه
لم يعلم اى شئ هو ومنا من علم الامر على ما هو عليه فعلم ان نفسه عين الحق من وجه وغيره من وجه فميز
بينهما فى كل مقام فلم يقل بمثل هذا اى بمثل ما قال من جهل فى علمه وهو اى عدم قول من علم اعلى القول
اى قول من عجز فى علمه بل اعطاه العلم السكوت اى بل اعطى علم من علم السكوت كما اعطاه العجز اى كما اعطى
علم من جهل العجز والعلم الذى اعطى السكوت على مرتبة من العلم الذى اعطى العجز فكيف لم يكن
السكوت اعلى من القول وهذا اى الذى اعطى علمه السكوت ولم يظهر العجز هو اعلى عالم بالله من الصنف
الاخر وليس هذا العلم الا لخاتم الرسل وخاتم الاولياء اى لا ياتى علم العطايا الذاتية الذى اعطى
السكوت لاحد من الله بالذات الا لخاتم الرسل من حيث رسليته وخاتم الاولياء من حيث ولايته
والمراد بخاتم الاولياء ههنا خاتم الولاية المحمدية يدل عليه قوله من بعد واما خاتم الاولياء فلا بد
من هذه الرؤيا وقد ذكر فى الفتوحات انه راى هذه الرؤيا فعبرها باختتام الولاية فذكر منامه
للمشايخ الذين كان فى عصرهم ولم يقل من الرائى فاولوه بما عبر به والظاهر ان المراد بخاتم الاولياء
نفسه رضه ومن قال المراد بخاتم الاولياء عيسى عم فقد خبط فان عيسى خاتم الولاية العامة والولاية الخاصة
المحمدية غير الولاية العامة وكذا ختمهما فعيسى وان كان رسولا وخاتما للولاية العامة لكنه ياخذ

هذا

هذا العلم من مشكوة ختم الولاية كسائر الانبياء والرسل وما يراه احد من الانبياء والرسل من حيث نبوتهم
ورسالتهم الا من مشكوة ختم الرسل الخاتم ولا يراه احد من الاولياء الا من مشكوة الولى الخاتم حتى ان الرسل من كونهم
اولياء لا يرونه اى لا ياخذون هذا العلم متى راوه اى متى اخذوه الا من مشكوة من مرتبة خاتم الاولياء
وانما لم يروا الرسل هذا العلم الا من مشكوة خاتم الاولياء فان الرسالة والنبوة اعنى نبوة التشريع ورسالته الرسالة
والنبوة بمعنى الاخبار عن الحقايق الالهية فانها لا تنقطعان تنقطعان لكونهما من الصفات البشرية وهما الظاهر
الولاية والظاهر لا يرى ما يراه من كونه باطنا الا من مشكوة الباطن والولاية لا تنقطع ابدا فالمرسلون من كونهم
اولياء لا يرون ما ذكرناه الا من مشكوة خاتم الاولياء فكيف من دونهم من الاولياء وان كان خاتم
الاولياء تابعا فى الحكم لما جاء به خاتم الرسل من التشريع فذلك اى كون خاتم الاولياء تابعا لما جاء به رسول
الختم لا يقدح فى مقامه اى لا يمنع متبوعيته لخاتم الرسل فيما ذكرناه ولا يناقض كونه تابعا ما ذهبنا اليه
من انه متبوع فى ذلك العلم الخاص فانه اى خاتم الاولياء من وجه اى من حيث انه تابع لخاتم الرسل يكون
انزل اى تحت خاتم الرسل فى هذه المرتبة كما انه من وجه اى من حيث انه متبوع له يكون اعلى اى فوقه فيما
ذكرناه فلا تناقض ولا ينبغى ان يتوهم افضلية خاتم الاولياء على خاتم الرسل وغيره فى ذلك الوجه الخاص
وهو كونه متبوعا لخاتم الرسل رتبة علم التجلى الذاتى لان قوله من وجه يكون اعلى لا يدل الا على تقدمه
فى ذلك العلم ولا يلزم منه الافضلية فى تلك المرتبة فان افضلية الممكن وشرفه ليست بالتقدم
والمتبوعية سواء كانت فى رتبة العلم بالله او فى غيره ولا فى حد ذاته وانما كانت افضليته بتكريم الله اياه
وتشريفه كقوله تع ولقد كرمنا بنى ادم اى جعلناه مكرما فكان مكرما من عند الله لا من عند نفسه ومرتبته
وكقوله تع تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض فكان فضل بعض على بعضهم بتفضيل الله تع وفضل الله المجاهدين
على القاعدين درجة درجه كما قال الشيخ رض فما جمع الله لادم بين يديه الا تشريفا وما ورد النصوص
على افضلية الانبياء وسيادته عند الله على الاولياء الا على الاطلاق فى كل مرتبة فما كان الممكن
شريفا وفاضلا الا بالنص الالهى لا بالمتبوعية فى رتب العلم الا ترى ان علم الله تع تابع للمعلوم انت والمعلوم ح
واحوالك وهل يلزم من التقدم فى تلك المرتبة افضليتك من هذا الوجه فان الله محيط من ورائهم

من وجوداتهم واحوالهم من الظواهر والبواطن وليست ذات المعلوم وماهيته امرا مستقلا في نفسه
حتى يكون الواجب الوجود لذاته بل هو اثر حاصل من تجليات اسمائه وصور علمه فلا جعل في نفس الماهية
فان الله تع موجب لاسمائه وصفاته ومقتضياتهما ومختار في اعطاء الوجود الى الماهية فالجعل لا يكون
الا بعد مرتبة الصفات والاسماء ومقتضياتهما فذات المعلوم بجميع احواله من المتبوعية وغيرها
كل ذلك من اعطاء الله تع وانما يثبت فضيلته من حيث هو متبوع على التابع اذا لم يكن متبوعية ذلك
المتبوع من التابع فكان التابع من حيث انه تابع افضل من المتبوع من حيث انه متبوع لكون المتبوعية له
من اعطاء التابع فكان الله اعلى واشرف على معلوماته من كل الوجوه فكذلك ختم الرسل لكونه جامعا لجميع
المراتب التى كانت في حق المخلوق فهو محيط بجميع المراتب الامكانية فتابعية ختم الرسل لختم الاولياء
تابعية صاحب القوى قواه في اخذ مراداته وكذلك صاحب الاسباب تابع لاسبابه لتحصيل بعض
افعاله فكان خاتم الاولياء مرتبة من مراتب ختم الرسل وهو معنى قوله وهو حسنة من حسنات ختم الرسل.
ومعنى قوله فما يلزم الكامل وبه اخذ من خزينة الحق هذا العلم كما اخذ جبريل عم علم الشرايع وهو مفضل
على جبريل بالنص الالهي والنص على الملائكة فلزم انه مفضل عليه من كل الوجوه فثبت بالنص ان خاتم الرسل
مفضل على خاتم الاولياء في ذلك الوجه لعموم النص على جميع الوجوه فخاتم الاولياء خادم لخاتم الرسل
لاخذه هذا العلم عن المعدن فكان المراد من قوله من وجه يكون اعلى بيان لزيادة مرتبة خاتم الاولياء
من الوجه المذكور فلا يلزم منه الافضلية من هذا الوجه عند الله اذ الزايد قد يكون ادنى من الانزل
لتوسط الانزل فانزلية ختم الرسل منه من جملة كمالاته ليست بمعنى الدناءة وقد نزل القران وحمد
على تنزيله ولو دليتم بحبل لهبط على الله فنزول الشريف اللطيف عين كماله ولما بين مرتبة خاتم الاولياء
اورد الدليل الشرعي على ما ذهب اليه تسهيلا لفهم الطالبين فظهر ان المقصود بيان تقدم مرتبة خاتم
الاولياء من وجه فقال وقد ظهر في ظاهر شرعنا ما يؤيد ما ذهبنا اليه من ان الشئ الواحد انزل من وجه
واعلى من وجه في فضل عمر في اسارى بدر بالحكم فيهم والفضل هنا بمعنى الزيادة في هذه المسئلة لا بمعنى المفضل
والمكرم عند الله على غيره كما ذكر قصته في كتب التفاسير وقد ظهر في تابير النخل كما ذكر في كتب الاحاديث فما يلزم الكامل
حديثه

ان يكون

ملحقه

ان يكون له التقدم في كل شئ وفي كل مرتبة فان الرسول عم لم يتقدم فيهما على اصحابه فقال انتم اعلم بامور
دنياكم لكن هذا التقدم ليس من الامور التى تثبت بها الفضيلة المعتبرة عند اهل الله لكونه في الامور الدنية
الخسيسة فهم وان كانوا يتقدمون في هذه المرتبة الدنية لكنهم تابعون للرسول في المرتبة الشريفة وهي
رتبة العلم بالله فتاخير الرسول عم في الامور الدنية عين كماله لان هذا العلم الذى اخذه الرسول منهم
يمدّهم من روحه فخاتم الاولياء وان كان له التقدم في هذا الوجه من رتبة العلم بالله لكنه تابع لخاتم
الرسل في رتبة من رتب العلم بالله وهو علم الشريعة على كل مرتبة من رتب العلم بالله وعلى علم خاتم الاولياء
لذلك سمي بالشرع المطهر الا ترى كيف اتبع موسى عم الخضر عم في العلم اللدني فقال هل اتبعك فقال هل اتبعك
على ان تعلمن مما علمت رشدا ولم يلزم من اعلمية الخضر من موسى في هذا الوجه افضليته على موسى لان
الخضر تابع في الحكم بما جاء به موسى من علم التشريع وهذا العلم افضل واعلى من العلم اللدني وانما نظر الرجال
الذين يعلمون الامور على ما هي عليه ويميزون المراتب الى التقدم في رتب العلم بالله هناك مطلبهم
واما حوادث الاكوان فلا تعلق لخواطرهم بها ولما كانت هذه المسئلة اعلى المسائل الالهية وانفعها واحق
لاهتمامها فقال فتحقق ما ذكرناه فان الامر في نفسه على ما بيناه لك ولما مثل النبي عم النبوة بالحائط من اللبن
وقد كمل الحائط سوى موضع لبنة واحدة فكان عليه السلام تلك اللبنة اي كان نفسه عم في رؤياه ينطبع بتلك
اللبنة التى ينقص الحائط عنها ويكمل بها غير انه لا يراها اي تلك الرؤيا الا كما قال لبنة واحدة اي تمثيله
عين رؤياه في حق نفسه واما خاتم الاولياء فلا بد له من هذه الرؤيا دليلا له على ختميته في الولاية
فيرى ما مثله به اي بالحائط رسول الله عم فيرى في الحائط موضع لبنتين واللبن من ذهب وفضة فيرى
اللبنتين اللتين ينقص الحائط عنهما ويكمل بهما لبنة فضة ولبنة ذهب قوله فلا بد ان يرى نفسه تنطبع
في موضع تلك اللبنتين جواب لما فيكون خاتم الاولياء تينك اللبنتين فيكمل الحائط بهما كما يكمل بلبنة
واحدة في رؤيا ختم الرسل لوجوب التطابق بينهما وهذه الرؤيا مختصة لخاتم الولاية المحمدية لاشتراكه
في المشكوتية والختمية واما خاتم الولاية العامة فاشتراكه في الختمية دون المشكوتية فلم يلزم هذه الرؤيا له
والسبب الموجب لكونه اي لكون خاتم الاولياء راها البنتين انه اي خاتم الاولياء تابع لشرع خاتم الرسل

الشريعة ح

الذى اخذه الرسول منه ح

قوله

فى الظاهر لان ولاية الولى لا تحصل ولا يتم الا بتبعيته للرسل وهو اى كون خاتم الاوليا تابعا
موضع اللبنة الفضية وهو اى موضع هذه اللبنة ظاهره اى ظاهر خاتم الاولياء وما يتبعه فيه
من الاحكام يعنى صورة اتباعه خاتم الرسل فى الاحكام الشرعية فكان الحائط فى حق ختم الرسل
حائط النبوة اللبنة الفضية لبنته واذلك مثلها به واما فى حق خاتم الاولياء فحائط الولاية
فكانت اللبنة الفضية جزء من حائط الولاية فى حق هذا الرائى كاللبنة الذهبية فخاتم الرسل هو الذى
لا يوجد بعده نبى مشرع فلا يمنع وجود عيسى ع م بعد ختميته لانه نبى متبع لما جاء به خاتم الرسل
وكذلك خاتم الاولياء بالولاية الخاصة هو الذى لا يبقى بعده ولى فى قلب خاتم الرسل ولا وارث
بعده للولاية المحمدية ولا يمنع ايضا ختميته وجود الاولياء الوارثين لساير الانبياء بعده كما هو
اخذ عن الله فى السر ما بالصورة الظاهرة متبع فيه اى كما ان خاتم الاولياء متبع لختم الرسل بالصورة
الظاهرة فيما اخذه عن الله فى السر فيرى صورة اخذه وصورة اتباعه فيما اخذه فقوله بالصورة
يتعلق بمتبع وانما وجب الرؤية هكذا لانه اى لان خاتم الاولياء يرى الامر اى يرى جميع الامور
على ما هو عليه ولا بد ان يراه اى ان يرى امر نفسه هكذا اى على ما هو عليه من اخذ واتباع ومشكوتية
وختمية وغير ذلك من الامور التى كانت فى حق نفسه وهو اى اخذه هذا العلم عن الله موضع لبنة
ذهبية فى الباطن وانما اخذ هذا العلم عن الله فانه اى لان خاتم الاولياء اخذ من المعدن الذى
ياخذ منه الملك الذى يوحى الحق ما اخذ الملك من هذه المعدن به اى بواسطة الملك الى الرسول
لهذا المعدن ليس الا هو الحق فاذا كان معدن العلمين واحدا فما كان علم الباطن الا وجها خاصا
من وجوه الشريعة وهو اى الذى لا يعلم الا عن الكشف الالهى الذى لا يحصل الا بعد تحصيل الولاية
فهما متحدان فى المآل لذلك يسمى علم التاويل بل هو اصل علم الشريعة وروحه ولا مخالفة بينهما الا
عند اهل الحجاب فان فهمت ما اشرت به من الختم والمشكوة وغير ذلك فخذ واعمل به فقد حصل لك
العلم النافع الذى تفتح منه علوم كثيرة نافعة لك فى الدنيا والاخرة اذ هو العلم الكلى الذى اجل العلوم
فكل نبى من لدن ادم الى اخر نبى ما منهم احد ياخذ النبوة الا من مشكوة خاتم النبيين وان تاخر وجود طينته

فانه بحقيقته موجود فى جميع العوالم وهو اى معنى وجوده بحقيقته معنى قوله كنت نبيا وادم
بين الماء والطين وغيره من الانبياء ما كان نبيا الا حين بعث وكذلك خاتم الاولياء كان وليا
وادم بين الماء والطين وغيره من الاولياء ما كان وليا الا بعد تحصيل شرايط الولاية من الاخلاق
الالهية فى الاتصاف بها من كون الله سمى بالولى الحميد فخاتم الرسل من حيث ولايته نسبته مع الختم
للولاية نسبة الانبياء والرسل معه وانما كانت نسبته معه كذلك فانه اى لان خاتم الرسل الولى
الرسول النبى وخاتم الاولياء الولى الوارث الاخذ عن الاصل المشاهد للمراتب فكانت ولايته متقدمة
على ولاية ختم الرسل كما تقدمت على ولاية ساير الانبياء ولما يوهم ظاهر كلامه افضلية ختم الولاية
على ختم النبوة دفع هذا التوهم بقوله وهو اى خاتم الاولياء حسنة اى اعلى مرتبة من حسنات خاتم
الرسل محمد ع م اى من مراتبه العالية فكانت ختميته ومشكوتيته من ختم الرسل لان العلم الذى
ياخذ عن الله فى السر ويعطى ختم الرسل لا ياخذ الا بولاية منشعبة من ولاية ختم الرسل وفى التحقيق
ياخذ عن الله بسببه ويعطى اليه بسببه فكان تقدمه فى هذا الوجه تقدم الجزء على الكل فلا فضل على ختم
الرسل باى وجه كان كما قلنا لك من قبل مقدم الجماعة اى جماعة الانبياء والاولياء كلها وسيد ولد ادم
فى فتح باب الشفاعة يوم القيمة فعين محمد ع م وهو تقدمه على جميع اولاد ادم باعتبار وجوده الشخصى
خالا خاصا وهو الفتح ما عم اذ التعميم لا يكون الا بحقيقته الكلية فلا يلزم منه تقدمه فى جميع الامور
وفى هذا الحال اى الخاص تقدم على الاسماء الالهية فان الرحمن ما شفع عند المنتقم فى اهل البلاء الا بعد
شفاعة الشافعين ففاز محمد ع م بالسيادة فى هذا المقام الخاص وهو معظم الامور مع انه لا يلزم منه فضل
محمد ع م على الرحمن لان فوزه بهذه السيادة لا يكون الا من الرحمن وانما يلزم ذلك ان لو كان ذلك الحال
حاصلا له من غير احتياج الى الرحمن وهو ممتنع فمن فهم المراتب والمقامات على ما هى عليه لم يعسر عليه
قبول مثل هذا الكلام لما فرغ عن بيان العطايا الذاتية شرع فى بيان عطايا الاسمائية فقال واما المنح الاسمائية
فعلى انواع حذف الجواب للعلم به اعلم ان منح الله تعالى اى اعتبار الذات بجمعية الاسماء فكانت العطايا الحاصلة
منه كلها اسمائية وفى العطايا الذاتية اعتبارها بحسب نفسه فكان العطايا الحاصلة منه كلها ذاتية الهية

خلقه رحمة منه بهم وهي اى الرحمة او المنح كلها اى بانواعها واصنافها من الاسماء لكونها من الحضرة الالهية
الجامعة لجميع الاسماء والصفات فاما رحمة خالصة كالطيب من الرزق اللذيذ في الدنيا الخالص يوم القيمة
ويعطي ذلك العطاء الرحمن فهو عطاء رحماني واما رحمة ممتزجة بالنقمة كشرب دواء الكريه الذي يعقب
شربه الراحة ويعطي ذلك اسم الله على يد الرحمن من حيث جامعيته للصفات المتقابلة لذلك كان العطاء
الحاصل منه رحمة ممتزجة وهو عطاء الهي وانما كانت منح الله تع كلها من الاسماء فان العطايا الالهية اى
العطايا الحاصلة من حضرة الاسم الجامع لايمكن اطلاق عطائه منه اى لايمكن حصول العطاء من هذا الاسم
الاعظم من غير ان يكون على يد سادن اى خادم من سدنة الاسماء فاذا لم يعط الاسم الله للعبد الاعلى يد اسم (يكن)
من اسماء الله تع فتارة يعطي الله العطاء العبد على يد الرحمن فيتخلص العطاء من الشوب الذي لايلايم الطبع
في الوقت اى وقت العطاء ولو غير خالص في المال فهذا هو عطاء ممتزج ورحمة ممتزجة وعطاء الهي حاصل
من الله على يد الرحمن لكن لايسمى رحمانيا بل يسمى مثل هذا القسم الهيا وفيه اشارة الى ان يد الرحمن لها مدخل
في جميع العطايا التي تحصل على ايادي الاسماء فرحمة الله واسعة على كل شئ او لاينيل الغرض اى او تخلص العطاء
من الشوب الذي لاينال به الطبع غرضه وما اشبه ذلك الشوب في عدم ملايمة الطبع او عدم نيل الغرض
فتارة يعطي الله العبد على يد الواسع فيعم هذا العطاء على جميع احوال العبد واوقاته وينال العبد بذلك العطاء
غرضه في كل وقت يريد او على يد الحكيم فينظر في الاصلح في الوقت فيعطي ما هو الاصلح للعبد في ذلك الوقت
او على يد الواهب فيعطي لينعم اى لاظهار انعامه وكرمه ولايكون مع الواهب تكليف المعطى له بعوض على ذلك
العطاء من شكر او عمل او على يد الجبار فينظر في الموطن وما يستحقه من القهر والجبار ههنا بمعنى القهار بمقابلة
قوله او على يد الغفار فينظر في المحل وما هو عليه من الاحوال فان كان على حال يستحق العقوبة فيستره عنها
او على حال لايستحق العقوبة فيستره عن حال يستحق العقوبة فيسمى معصوما ومعتنى به ومحفوظا وغير ذلك
مما يشاكل هذا النوع كله من العطايا الاسمائية والمعطي الحقيقي هو الله لكن من حيث ما اى من حيث الاسم الذي
هو خازن لما عنده اى لما حصل عنده هذا الاسم من خزائنه اى من خزائن الله ولما كان الامر هكذا فما يخرجه
اى فما يخرج الحق من الخزينة امر للمعطى له الا بقدر معلوم اى بمقدار ما قدر للمعطى له في علمه الازلي

بلا زيادة

بلا زيادة ولا نقصان فمن شاهد هذا فقد خلص عن تعب الطلب وان كان هذا الاخراج على يد اسم خاص
بذلك الامر المخرج من الخزينة المخصوصة فاعطى كل شئ خلقه على يد الاسم العدل واخواته فمن فهم هذا برئ
عن اضطراب الاعتراض فان العدل ناظر الى ما اقتضاه عين المخلوق فخلق كل شئ بحسب اقتضاء عينه وعين الشئ
ليس بمجعول وكذا الاقتضاء صفة ذاتية لازمة له واسماء الله تع وان كانت لاتتناهى لانها تعلم بما
يكون عنها اى بآثارها وما يكون عنها غير متناه فكانت اسماء الله تع بهذا الاعتبار غير متناهية وان كانت ترجع
الى اصول متناهية هي امهات الاسماء او حضرات الاسماء فكانت اسماء الله تع دائرة بين التناهي وعدم
التناهي وعلى الحقيقة اى وكان في التحقيق فما ثمة اى فما في مقام الاسماء الكثيرة الا حقيقة واحدة وهي
الذات الالهية تقبل جميع هذه النسب والاضافات التي يكنى عنها بالاسماء الالهية مع كونها باقية على وحدتها
الحقيقية والحقيقة الواحدة التي تقبل جميع النسب وتفسير البعض بقوله اى التحقيق يقتضي ان يكون لكل
اسم حقيقة متميزة له خطاء لانها نكرة معادة معرفة فهي عين الاول تعطي ان يكون لكل اسم يظهر
الى ما لايتناهى اى له مظهر غير متناهية حقيقة يتميز بها عن الاسم الاخر اى يتميز الاسم بتلك الحقيقة
عن غيره من الاسماء وتلك الحقيقة التي بها تميز هي مبتداء ثان الاسم خبره عينه بدل من الاسم اى هي
عين الاسم اذ حقيقة الشئ عين ذلك الشئ فامتيازه بتعين غير زايد على نفسه او الاسم مبتداء ثالث
عينه خبر اى الاسم عين هذه الحقيقة ذكر الضمير باعتبار الاسم فاندفع توهم المغايرة من قوله تعطي لكل اسم
حقيقة يتميز بها لا ما يقع فيه الاشتراك اى تلك الحقيقة ليست هي عين الحقيقة المشتركة التي هي
الذات الالهية المشتركة بين الاسماء وليس معنى الاشتراك اشتراك الجزئيات في الكلي ولا اشتراك الصور
في المرايا في ذي الصورة ولا اشتراك الاوصاف في ذاتك وانما معنى الاشتراك توجه الواحد الحقيقي
الى جهة خاصة لكمال خاص بتلك الجهة مع بقاء الحضرة الواحدة على وحدته بحيث لايمنع من كل
من التوجه الاخر فما كانت الاسماء والصفات الا التوجهات الاولية الذاتية الايجابية وما بعدها
كلها توجهات ثانية اسمائية اختيارية فكانت الاسماء كلها مشتركة في دلالتها على الذات ومتميزة
بحقيقتها المختصة التي هي عينها وهذا لايعرف الا بالذوق ولصعوبة هذا المقام اورد دليلا مشاهدا

بالحس تسهيلا للطالبين فقال كما ان الاعطيات تتميز كل اعطية اى كل واحدة منها عن غيرها بشخصيتها
وان كانت العطايا عن اصل واحد وهو الذات الالهية فمعلوم ان هذه العطايا ما هى هذه العطايا الاخرى
وسبب ذلك اى وما سبب تميز العطايا الا تميز الاسماء وهو الاستدلال من الاثر وهو تميز العطايا الى المؤثر
وهو تميز الاسماء اذ عند المحققين ما من موجود فى الشهادة الا وهو صورة ما فى الغيب ودليله هذا دليل
على تميز العطايا واما الدليل على تميز الاسماء فهو قوله فما فى الحضرة الالهية اى حضرة جمعية الاسماء
لاتساعها شئ يتكرر اصلا والتكرار انما يكون بضيق المقام وسعت رحمتى كل شئ فاذا ثبت تميز كل شئ
من الاشياء ثبت تميز الاسماء هذا اشارة الى كل ما ذكر فى العطايا الاسمائية هو الحق الذى يقول عليه
عند اهل الحقيقة وهذا العلم اى علم العطايا الاسمائى كان علم شيث عم وروحه هو الممد لكل من يتكلم
فى مثل هذا العلم من الارواح ما عدا روح الخاتم اى روح ختم الرسل فانه لا ياتيه المادة اى لا ياتى اليه
مدد هذا العلم الا من الله لا من روح من الارواح بل من روحه يكون المادة لجميع الارواح فتقدم ختم الرسل
على ختم الاوليا وعلى شيث عم فى هذا العلم وكذلك شيث عم تقدم على الاوليا ~~شيث عم~~ وعلى جميع الارواح
وعلى روح خاتم الاوليا لكونه بيده مفتاح خزائن الاسمائية كما ان بيده مفتاح خزائن الذاتية وان كان
لا يعقل ذلك من نفسه اى وان كان لا يعلم ذلك الامداد من روحه لجميع الارواح وهو فى زمان تركيب جسده
العنصرى لاحتجابه عن علم هذا بسبب وجوده بالجسد العنصرى فهو من حيث حقيقته ورتبته عالم
بذلك اى يكون المادة لجميع الارواح من روحه كله بعينه تاكيد والضمير لكل اى عالم بكل واحد من الارواح
بشخصه وبتعينه والاستمداد الخاص به وامداد روحه لكل واحد منهم ما يناسب استعداداتهم واحوالهم
بحيث لا يفوته عن علم ذلك شئ من حيث ما هو جاهل به اى من حيث الذى جهل به من جهة تركيبه العنصرى
بيان لمن حيث ما فهو العالم الجاهل لكن جهله عين كماله كما بين فى موضعه فيقبل الاتصاف بالاضداد
بالاعتبارين كما يقبل الاصل الاتصاف بذلك اى بالاضداد لكنه باعتبار واحد كما بين فى موضعه كالجليل
والجميل والظاهر والباطن والاول والاخر وهو عينه وليس غيره اى خاتم الرسل من حيث حقيقته عين الحق
وان كان من حيث جسده العنصرى غيره ومعنى عينيته من حيث الحقيقة كونه على صفة لا غير فيعلم من حيث

كونه

كونه عين اصله لا يعلم من حيث كونه غيره ومن اجل هذين الوجهين ينسب اليه ما ينسب الى الاصل غير الوجوب
الذاتى وما لا ينسب اليه وكذا قوله ويدرى لا يدرى ويشهد لا يشهد والمراد من اتصاف هذا الكامل
بالاضداد اتصافه بالصفات اللائقة لحضرة الامكان من النقصان والكمال لذلك قال فهو العالم
الجاهل فيعلم لا يعلم والمراد من اتصاف الاصل اتصافه بالصفات الكاملة اللائقة لحضرة الوجوب
لذلك قال كالجميل والجليل فمن قال كما ان اصله يعلم فى مرتبة الالهية ولا يعلم فى مرتبة ظهوره فى صور
الجاهلين مع انه سوء ادب مع الله فقد اخطأ فى فهم المراد من المقام ولما فرغ من احوال ختم الرسل
رجع الى شيث عم فقال وبهذا العلم اى بسبب علمه عم العطايا الاسمائية سمى شيث لان معناه
اى معنى شيث هبة الله فاذا كان هذا العلم مختصا بشيث عم فبيده مفتاح العطايا على اختلاف
اصنافها ونسبها فلا ياخذ احد ما عدا روح الخاتم من هذه الخزائن شيئا الا بشيث عم وانما كان مفتاح
العطايا بيده فان الله تعالى وهبه لادم اول ما وهبه فكان عم اول مظهر للفتوحات الاسمائية لادم
واول سبب فتح الله به عطاياه فكان مفتاح بيده وما وهبه لادم الا منه اى الا وهبه من نفس ادم
وانما كان ما وهبه الا منه لان الولد سر ابيه ليس امرا خارجا عن وجود ابيه فمنه خرج فى صورة النطفة
واليه عاد بصيرورته على صورة ابيه فالهبة عبارة عن الاخراج والاعادة فاذا كان الولد سر ابيه
فما اتاه اى فما اتى الولد الا عن اباه غريب اى على غير صورة ابيه بل اتى على صورة ابيه لذلك احبه واذا
لم يات على صورته استكره ونفر منه وليس له ولدا ولا بد لسر الشئ بان يعود الى ذلك الشئ او فما اتاه
عن خارج نفسه فعوده اليه منه لمن عقل عن الله اى لمن كان على بصيرة من ربه وعلم الاشياء على ما هى عليه
وكل عطاء فى الكون على هذا المجرى اى وكل ما وهب الله للعباد من العطاء ليس الا منهم واليهم واذا كان
عطاء الحق على هذا فما فى احد من الله شئ من العطايا الا منه واليه حتى الوجود منه واليه بامر الله وهو
قول كن وما فى احد من سوى نفسه شئ فكان العطاء الذى خرج من نفسه وعاد اليه عين نفسه لا غير
وان تنوعت عليه الصور وما كل احد يعرف هذا اى ما قلناه وان الامر على ذلك اى وما يعرف ان امر
العطاء على ما بيناه فى نفس الامر فقوله يعرف هذا يرجع بالمذكور وقوله وان الامر على ذلك يتعلق

اى يتعلق

بمطابقة فى نفس الامر الاول مرتبة التصور الثانى مرتبة التصديق الاحاد من اهل الله وهم الذين تحققوا
بالتجليات الاسمائية و وقفوا باسرار الاسماء والصفات فاذا رايت من يعرف ذلك فاعتمد عليه فانه من كبار
الاولياء يرشدك الى مقصودك فذلك العلم هو عين صفاء خلاصة وهى العلوم العالية الصافية الخالصة
عن شوب كدورات النفسانية وكيف لم يعتمد من يعرف بمثل هذا العلم خاصة الخاصة الخاصة اهل التجلى
الصفاتى وخاصة الخاصة اهل التجلى الذاتى من عموم اهل الله اى من جمهور اهل الله فاذا لم فى احد من الله يكن
شئ ولا فى احد من سوى نفسه شئ فاى صاحب كشف شاهد صورة تلقى اليه قوله ما لم يكن عنده مقول
تلقى من المعارف بيان لما وتمنحه اى توهب تلك الصورة ما لم يكن قبل ذلك فى يده فجملة تمنحه عطف
على جملة تلقى اليه للايضاح فتلك الصورة الملقية اليه اى عين الملقى اليه لا غيره فمن شجرة نفسه اى تمنحه
واذا كانت تلك الصورة عينه كانت من شجرة نفسه حتى ثمرة غرسه يعنى غرس شجرة نفسه وثمرتها وما
تلقى اليه من المعارف كل ذلك مستندة الى العبد وما استند الى الله الا الاعطاء خاصة على ايدى
الاسماء بطلب العبد فكان فصوص الحكم من ثمرة غرسه قدس سره يلقى اليه على يد رسول الله عم فالرسول
ليس من ثمرة غرسه ولا هو عينه بل هو خاتم الرسل فلا يكون العبد مفيضا على نفسه بل يحتاج الى فياض اخر
غيره وان كانت هذه الثمرة فى غرسه ومن قال فى هذا المقام العبد هو المفيض على نفسه لا غير فقد اخطاء
ولما فرغ عن الكلام فى المعانى الغيبية شرع فى الصورة الظاهرة ايضاحا وتسهيلا للطالبين فقال
كالصورة الظاهرة اى مثال الصورة الملقية الى صاحب الكشف فى العينية هو الصورة الظاهرة
منه فى مقابلة الجسم الصقيل ليس غيره اى كما ان هذه الصورة ليست غيره بل هى عينه كذلك هذه الصور
المعنوية ليست غيره الا استثناء عن قوله فتلك الصورة عينه لا غيره لبيان وجه المغايرة ان المحل التى تلقى نح
او الحضرة وهى حضرة الخيال التى راى فيها صورة نفسه تلقى اليه اى تلقى تلك الحضرة تلك الصورة
الى الرائى تنقلب من وجه وذلك التقلب لحقيقة تلك الحضرة اى لاجل اقتضاء حقيقة تلك الحضرة بحسب الحقيقة
وذلك لا ينافى عينيتها فشبه ايضا هذه المعانى المثالى بالظاهر للايضاح وتطبيق الظاهر بالباطن
حتى يعلم منه ان العلم الظاهر وهو علم الشريعة والعلم الباطن وهو علم الحقيقة شئ واحد وحقيقة

واحدة لا مغايرة بينهما الا بتقلب من وجه لحقيقة المحل وهى قلوب المؤمنين لتفاوت درجات عقولهم
كلم الناس على قدر عقولهم فالمغايرة حاصلة لمراة قلوبهم فقال كما يظهر الكبير فى المراة الصغيرة صغيرا
ويظهر غير المستطيل فى المستطيلة مستطيلا ويظهر غير المتحرك فى المراة المتحركة متحركا كالماء الجارى
وقد تعطيه انتكاس صورته من حضرة خاصة كالماء فان من نظر اليه وجد صورته منتكسته وقد
تعطيه عين ما يظهر منها اى من عين الرائى بدون انتكاس فيقابل اليمين منها اى من الصورة اليمين
من الرائى كالمراة وقد يقابل اليمين اليسار وهو اى كون اليمين مقابلا لليسار الغالب فى المرايا
بمنزلة العادة فى العموم وبخرق العادة يقابل اليمين اليمين يعنى ان اعتبرت صورتك فى المراة كالانسان
المقابل وجهه وجهك كان يمينك مقابلا ليسار صورتك فكان هذا التقابل بمنزلة العادة اذ
تقابل الصور الانسانية يجرى على ذلك عادة واذا اعتبرت ان ما يقابل يمينك من صورتك
هو ما حصل عن يمينك فقد تقابل يمينك ليمين صورتك فكان هذا التقابل بخرق العادة ويظهر
الانتكاس اى وبخرق العادة يظهر الانتكاس اذ العادة فى المقابلة الظهور على خلافه هذا
كله ظاهر لمن نظر فى المراة وهذا كله اى الاختلاف المذكور بين الرائى والمرئى فى حقيقة الحضرة
اى تنوع الصور على الرائى من اعطيات حقيقة الحضرة المتجلى فيها التى انزلناها منزلة المراى ونسبنا
هذه الاعطيات الى المرايا وعلى الحقيقة كلها من حقيقة الحضرة المتجلى فيها فاذا ثبت ان الصورة
المتنوعة على الرائى فى الحضرات عين الرائى والكثرات من الحضرات فمن عرف استعداده عرف
قبوله اى عرف ما يقبل استعداده فى كل زمان وفى كل حضرة وما كل من عرف قبوله اى ما يقبله
استعداده يعرف استعداده الا بعد القبول اى لولا الاستعداد ما قبل وان كان يعرفه مجملا لان
العلم بعد القبول علم من الاثر الى المؤثر وهو علم اجمالى فاذا كل ما حصل للممكن منه واليه ما فعل الحق
بالممكن شيئا الا بحسب اقتضاء ذاته وبحسب قابليته فمشيته تع تابعة لاحوال الممكن فما يشاء تعذيب من
يستحق التنعيم ولا كفر من يستحق الايمان فلا جبر اصلا من الله لا صرفا ولا متوسطا فان كان وذلك
ايضا منه واليه ونسبة جبر المتوسط الى الله بمجرد اصلاح ممن عجز عن ادراك الاشياء على ما هى عليه
اى اصطلاح

والا فلا اصغر من الفتيل ولا يظلمون فتيلا بسلب الظلم من الله عن اصله ولكن الناس انفسهم يظلمون
فلا يلومون الا انفسهم فما شاء الله ما يناقض حكمته الا استثناء منقطع ان بعض اهل النظر من اصحاب
العقول الضعيفة يرون ان الله لما ثبت عندهم انه فعال لما يشاء اى فعال لمقتضى مشيته تع لا
لحكمته جوزوا على الله ما يناقض الحكمة وجوزوا ما يناقض ما هو الامر عليه فى نفسه لما الزمهم ذلك
فجوزوا تعذيب من يستحق التنعيم تعالى عن ذلك ولهذا اى ولاجل ان عندهم ان الله فعال مطلقا كيف يشاء
عدل بعض النظار الى نفى الامكان لئلا يلزمهم جواز ما لا يليق الى الله على تقدير ثبوت الامكان فلم يجوز
هذا البعض على الله ما جوز ذلك البعض لعدم لزوم ذلك على تقدير نفى الامكان فى زعمهم
واثبات الوجوب بالذات وبالغير وما عرفوا الامكان والوجوب بالغير فانه بعينه الامكان
والمحقق يثبت الامكان ويعرف حضرته ويثبت الممكن ويعرف ما هو الممكن فى حقيقته ومن اين هو
ممكن اى ويعرف من اين سبب يكون متصفا بصفة الامكان ويعرف هو اى الممكن بعينه واجب
بالغير لا لان الامكان وصف له قبل الوجود وبعده والوجوب بالغير وصف بعد الوجود لا قبله
ويعرف من اين صح عليه اسم الغير الذى اقتضى ذلك الغير له اى للممكن الوجوب فما وقع اسم الغير الا
لاحتياجه الى الواجب بالذات ولا يعلم هذا التفصيل الا العلماء بالله خاصة تاكيد لقوله والمحقق
يثبت الامكان الخ وعلى قدم شيث عم اى اوردت هذه المسئلة على احرفصه يكون اخر مولود
يولد من هذا النوع الانسانى وهو حامل اسراره من العطايا الاسمائية وليس بعده ولد فى هذا النوع
فهو خاتم الاولاد الذكور كما ان شيث عم اول اولاد الذكور وتولد معه اخت له وهى خاتمة الاولاد
الانثى كما ان اخت شيث عم اول الاولاد الانثى فتخرج قبله ويخرج بعدها لابتداء الدورة على عكسها
يكون راسه عند رجليها لكون الاحكام فى ذلك الزمان للطبيعة ويكون مولده بالصين لكونه اصعب
الامكنة فمولده فيه اشارة الى ان فى ذلك الزمان لا استراحة فى وجه الارض للمؤمنين ولغته لغة
بلده ويسرى العقم فى الرجال والنساء فيكثر النكاح من غير ولادة ويدعوهم اى اهل بلده الى الله اى
الى معرفة الله تع وهى العلم بالتجليات الاسمائية بالطريق الخاص من مرتبة ختم الرسل كطريق مشايخنا

فلا يجاب

فلا يجاب دعوته لانقطاع الفيض الروحانى فتختم به اسرار الشيثية فلا يطلب تحصيل هذا العلم مؤمنو
زمانه ولا يجيبوا دعوته مع انهم لا يضر ايمانهم لانهم وان كانوا لا يجيبونه لكنهم لا يردونه ولا ينكرونه
لكون دعوته مطابقة لدينهم كما ان المؤمنين فى زماننا الذين لم يجيبوا دعوة مشايخنا لا يضر بهم
يدل عليه قوله فاذا قبضه الله وقبض مؤمنى زمانه بقى من بقى مثل البهايم لا يحلون حلالا و
لا يحرمون حراما يتصرفون بحكم الطبيعة شهوة مجردة عن العقل والشرع وعليهم تقوم القيمة
هذا الولد هو الذى لا يستجاب دعوته يكون بعد ختم الولاية العامة وهو عيسى عم فمعنى قوله
لا ولى بعده اى الولى الذى يستجاب دعوته ويؤثر ولايته وينتفع الانسان بكمالاته ومعارفه
فلا ينافى ختمية وجود هذا الولد بعده كما لا ينافى ختمية ختم الرسل وجود عيسى بعده مع انه نبى
مرسل لعدم احكام نبوته ومن قال ان هذا الولد هو عيسى عم فقد اخطأ فى الظاهر والباطن

ملعون المعاليه

فص حكمة سبوحية فى كلمة نوحية اعلم ان التنزيه عند اهل الحقايق اى عند المطلعين بالحقايق الاسمائية
فى الجناب الالهى عين التحديد والتقييد والله منزه عن التحديد والتقييد فالمنزه اهل الحقيقة عن التنزيه
وهم ليسوا بمنزهين فقط بل هم منزهون فى مقام التنزيه والمشبهون فى مقام التشبيه فلا يمكن معرفة الحق
من غير تحديد وتقييد فالمنزه فقط اما جاهل اى غير قائل بالشرايع كالفلاسفة ومقلديهم الذين ينزهون
الحق بمقتضى عقولهم عن الصفات التى اخبر الحق عن اتصاف نفسه بها فهم ضلوا واضلوا واما صاحب
سوء ادب اى قائل بالشرايع ولكن اذا اطلقاه اى التنزيه على الله تع وقالا به اى اعتقدا بان الله منزه
عن الصفات الوجودية كالحيوة والعلم والسمع والبصر وغير ذلك فغير القائل بالشرايع فهو
الجاهل اى الكافر لا كلام فيه لظهور بطلانه لذلك ترك هذا القسم فالقائل اى المعتقد بالشرايع
المؤمن عطف بيان للقائل اذا نزهه ووقف عند التنزيه ولم ير غير ذلك اى ولم يشبه فى مقام
التشبيه فقد اساء الادب واكذب الحق والرسل عليهم السلام وهو لا يشعر ويتخيل انه فى الحاصل وهو
فى الفائت وهو كمن امن ببعض الشرايع وكفر ببعض كالمعتزلى فانهم انكروا بعض الشرايع كصفات الله
وبعض امور الاخرة ولما قال ووقف عند التنزيه فقد اساء الادب واكذب الحق والرسل اراد

بالشرايع

ان يبين التشبيه والتنزيه حتى ظهر تكذيبه الحق والرسل فقال ولاسيما وقد علم على البناء للمفعول
والواو في وقد علم للحال ان السنة الشرايع الالهية اذا نطقت في الحق تع بما نطقت به هذه الالسنة
من التنزيه والتشبيه انما جاءت به في العموم على المفهوم الاول يفهمه كل من يسمع ذلك اللفظ وعلى
الخصوص اى الخواص من المحققين جاءت به على كل مفهوم يفهم من وجوه ذلك اللفظ باى لسان كان
سواء كان ذلك عربيا كالقران العظيم او غير عربي كساير الكتب المنزلة في وضع ذلك اللسان فبين الله
للعباد كلها على حسب مراتبهم بالسنة الشرايع في حق نفسه من التنزيه والتشبيه فمن وقف عند التنزيه
ولم ير التشبيه وهو امن ببعض وكفر ببعض لكنه لا يشعر بذلك وهو معذور بذلك لذلك لا يكفر بل هو
مؤمن عند اهل الظاهر والباطن لكونه معتقدا بالشرايع كلها فطنه وانما جاءت في عموم الناس
على المفهوم الاول وعلى خصوصهم على كل مفهوم يفهم من وجوه ذلك اللفظ فان للحق في كل خلق ظهورا
خاصا فظهور الحق في العموم غير ظهوره في الخصوص فتجلى الله في كلامه العزيز لعباده على حسب
استعداداتهم وقابليتهم فكلمهم على قدر عقولهم فاذا كان للحق في كل خلق ظهورا خاصا فهو الظاهر
في كل مفهوم اى في كل ما يفهم من اللفظ الذى نطق في حقه وهو الباطن عن كل فهم الا يفهم ظهوره
في كل مفهوم الاعن فهم من قال ان العالم صورته وهويته اى الا من عرف ان العالم باعراضه مظهر
صفاته وبجواهره مظهر ذاته فما في العالم شيء الا وهو دليل على صفاته ووحدانية ذاته وفي كل
شيء اية تدل على انه واحد فانه من عرف هذا يظهر له الحق في كل مفهوم فتجلى الله له في كلامه كما تجلى
له في عالمه وهو اى العالم مظهر الاسم الظاهر كما انه اى كما ان الحق بالمعنى روح ما ظهر فهو الباطن
والروح مظهر الاسم الباطن فاطلاق الروح على الحق مجاز فنسبته لما ظهر اى نسبة الحق الى كل ما ظهر
من صور العالم نسبة الروح المدبر للصورة فحذفت صلة النسبة وهي الى الصورة لدلالة الصورة
عليها فاذا كان نسبة الحق الى صور العالم نسبة الروح الى صورته فيؤخذ الحق في حد الانسان مثلا باطنه
وظاهره فان حد الانسان مركب من الحيوان الناطق فكان بروحه مظهر الاسم الباطن وبصورة
جسده مظهر الاسم الظاهر فعلم ان الحق هو الظاهر والباطن بدلالة حد الانسان وكذلك يؤخذ

في حد كل محدود اذ ما من شيء وله ظاهر وباطن فالحق محدود اى معلوم بكل حد وهو على طريق
الاستدلال من الاثر الى المؤثر وصور العالم لا تنضبط ولا يحاط بها ولا يعلم حدود كل صورة منها
اى من صور العالم حتى يعلم حد الحق الا على قدر ما حصل لكل عالم بالحد من صورة اى من صور العالم
فلذلك اى فلاجل عدم الانضباط لصور العالم لانها جزئيات غير متناهية يجهل حد الحق فانه
لا يعلم حده من حيث مظاهره الا يعلم حد كل صورة وهذا اى العلم بحد كل صورة محال
حصوله فحد الحق الموقوف على المحال محال حصوله وليس المراد بالحد هو المصطلح عند علماء الرسوم وهو
المركب من ذاتيات المحدود تعالى عن ذلك وانما المراد اثار اسمائه وصفاته يستدل بها على صفات الله
واسمائه على وجه التحديد والتعيين وانما خص عدم الانضباط الى الصور دون المعاني لان معاني
العالم امور كلية منضبطة عند العقل لكن الصور اجزاء للحد فلا يحصل الحد بدون انضباطها وكذلك
من شبهه وما نزهه فقد قيده وحدده وما عرفه حق معرفته كمن امن ببعض وكفر ببعض كالمنزه وهو
الواقف عند تنزيهه ومن جمع في معرفته اى في معرفة الحق بين التنزيه والتشبيه ووصف بالوصفين
اى التنزيه والتشبيه على الاجمال وانما قال على الاجمال لانه يستحيل ذلك اى التوصيف بالوصفين
على التفصيل لعدم الاحاطة بما في العالم من الصور فقد عرفه مجملا لا على التفصيل كما عرف نفسه مجملا
لا على التفصيل فما امكن للانسان في مقام توصيف الحق بالوصفين من العلوم الا العلم الاجمالي
ولذلك اى ولاجل كون الجمع بين التنزيه والتشبيه والوصف بهما سببا لمعرفة الله تع لا غير ربط
النبي ع م معرفة الحق بمعرفة النفس فقال من عرف نفسه فقد عرف ربه لان باطن النفس الانسانية
تنزيه لكونه مخلوقا على صفة الله تع وظاهرها تشبيه فمن جمع في معرفة نفسه بينهما ووصف نفسه
بهما فقد جمع في معرفة ربه بينهما ووصف ربه بهما ونال بمعرفة نفسه درجة الكمال في العلم بالله لهم
وقال الله تع اى ولاجل هذا قال الله تع سنريهم اياتنا اى دلايلنا على معرفتنا في الافاق وهو راجع
الى الافاق باعتبار كل فرد اى كل فرد فرد من الافاق او باعتبار ما بعد ما خرج عنك وفي انفسهم
اى وسنريهم اياتنا في انفسهم وهو اى كل فرد من الانفس عينك حتى يتبين لهم اى للناظرين فيهما

انه اى الله الحق من حيث انك صورته اى صفته ويتبين هو اى الحق روحك لان ظاهر العالم تشبيه
وباطنه تنزيه ومن جمع فى معرفة العالم بينهما ووصف بهما فقد جمع فى معرفة رب العالمين بينهما
ووصل الى درجة الحقيقة فى رتب العلم فما يعرف الحق احد الا بالعالم افاقا كان وانفسا فانت له
بجميع اجزائك من الروح والجسد كالصورة الجسمية لك اى لروحك وهو لك فى التدبير والتصرف
فيك وفى الافاق كالروح المدبر لصورة جسدك والحد يشمل الظاهر والباطن منك اى وحدك
هو الحيوان الناطق يشمل ظاهرك وهو صورة جسدك ويشمل باطنك وهو روحك المدبر لجسدك
وانما يشمل حد الانسان ظاهره وباطنه فان الصورة الباقية وهو جسده بعد مفارقة الروح اذا زال
عنها الروح المدبر لها لم تبق هذه الصورة انسانا ولكن يقال فيها اى فى حق هذه الصورة انها صورة
تشبه صورة الانسان فلا فرق بينهما وبين صورة من خشب وحجارة ولا ينطلق عليها اسم انسان
الا بالمجاز لا بالحقيقة باعتبار مجاورة الروح مدة وصور العالم حوان كانت متبدلة لكنه لا يمكن
زوال الحق عنها اصلا اى لا يمكن ان يخرج عن حكومته وتصرفاته فى حال الموت والحيوة وحال التبديلات
وانحلال التركيبات الى الاجزاء وفى حال البقاء كما فى الاخرة فاذا لم يمكن زوال الوهية الحق عن الممكنات
فى اى احوال كانت فحد الالوهية له بالحقيقة لا بالمجاز اذ تحديده بالالوهية لا يمكن الا بالمالوه
فان الاجساد الباقية بلا روح مالوهة له فحد الالوهة له ليس كحد الانسان لعدم خلو المالوه عنه
فلا يزال حده بالالوهة عن الحقيقة ابدا واما حد الانسان فتارة يكون بالحقيقة كما اذا كان حيا
وتارة بالمجاز كما اذا كان ميتا كما هو عبارة عن قوله حد الانسان ولم يرجع الى شئ قبله اذا كان حيا
اى كما ان حد الانسان حقيقة لا مجاز اذا كان حيا كذلك حد الحق بالالوهية حقيقة لا مجاز وكما
ان ظاهر صورة الانسان يثنى اى يسبح بلسانها على روحها ونفسها والمدبر لها ولكن لا يفقه احد لكلّ م
تسبيح صورته الا من تجلى الله له باسمه السميع وكان واحد من اجزاء صورة الانسان لسان خاص
يثنى به على مدبره كذلك الصورة المجتمعة من الاجزاء لها لسان خاص يثنى به على مدبره وهذا التسبيح ثابت
لصورة الكافر لكن لا نفع له من ذلك التسبيح كذلك جعل الله صور العالم يسبح بحمده ولكن لا تفقهون

اى

الى لا تدركون بسماعكم اى لا تسمعون كل واحد منكم بل البعض منكم لا يسمعون وهو اهل الحجاب
والبعض الاخر وهو اهل الكشف يسمعون تسبيحهم اى تنزيه بعض الموجودات دون بعض لا يسمعون
من يسمع منكم تسبيح كل واحد من الموجودات لانا لا نحيط بما فى العالم من الصور كلها حتى تسمع تسبيح
جميع الصور فما كان السماع الا لاهل الكشف وبقدر الاحاطة فقد وقع من الصحابة رضوان الله عليهم
اجمعين سماع تسبيح الجمادات وكذلك فى بعض اهل الكشف فيسبح لله جميع الموجودات حيا فى الحس كان
او غير حى بلسان عربى فصيح بلغة فصيحة تكلم بتسبيحهم كما تكلم بلسان فمنا تسبيح خاص بنا لا يكون هذا
التسبيح لغيرنا يسمع تسبيحهم اهل الكشف كما تسمع تسبيح لساننا الظاهر وليس التسبيح بلسان الحال الذى
يقول اهل النظر لسان الحال انطق من لسان المقال فالكل اى جميع الموجودات السنة الحق محدده معرفة
للحق ناطقة بالثناء على الحق ولذلك اى ولاجل ان الكل السنة الحق قال الحمد لله رب العالمين اى اليه يرجع جمع
عواقب الثناء فهو المثنى من كل السنة والمثنى عليه بكل السنة فهو المثنى على نفسه بلساننا الاخر لان
لساننا لسانه وليس لنا لسان فى الحقيقة حتى اثنى عليه اذا استناد كل شئ ينتهى اليه فان قلت بالتنزيه
اى ان وقفت عند تنزيهك كنت مقيد الله بالامر العدمى وان قلت بالتشبيه كنت محددا للحق
بالصفات الثبوتية وان قلت بالامرين اى التنزيه والتشبيه كنت مسددا اى ظفرت طريق
الهداية وكنت اماما فى المعارف وسيدا لاجل تصديقك الرسل فى كل ما جاؤا به فمن قال بالاشفاع
اى فمن ثبت عند التشبيه كان مشركا اى جعل غير الحق شريكا معه فى وصفه وقد ذهل عن وحدة الحق
الواجب علمها ومن قال بالافراد اى ومن وقف عند التنزيه كان موحدا اى فقد جهل بكثرة
اسمائه وصفاته فما عرف الحق حق معرفته ولما بين حال صاحب الجمع وحال المنزه والمشبه
وكان المنزه فقط والمشبه فقط خارجا عن طريق الرسل حذر السالكين فقال فاياك والتشبيه ان كنت
ثانيا اى ان وصفته بصفات ثبوتيته واياك والتنزيه ان كنت مفردا بكسر الراء اى ان لم تثبت معه غيره بصفات م
ثم رجع الى بيان جمع التنزيه والتشبيه فى انفسنا فقال فما انت هو تنزيه الحق عنك بسلب نفسك
عنه من حيث امكانك واحتياجك اليه بل انت هو من حيث حقيقتك لانك مخلوق على صفات الله

وتراه اى وانت ترى الحق فى عين الامور اى فى ذوات الاشياء مسرّحا اى مطلقا ومقيّدا اى منزها
ومشبّها بعين ما ترى فى نفسك قال تع ليس كمثله شئ من حيث انه غنى عن العالمين فنزّه وهو السميع البصير
من حيث اسمائه ومظاهر صفاته وهو يقتضى اثبات المماثلة فى السميع والبصير فشبّه هذا ناظر الى زيادة
الكاف قال تع ليس كمثله شئ من حيث الوهيته وتعلّق قدرته الى مقدوراته فشبّه وثنّى وهو السميع
البصير اذ لا غير حتى يشترك معه من حيث انه كان الله ولم يكن معه شئ فنزّه وافرد اى فنزه الحق
عن عدم السمع وعدم البصر وافرد فيهما بحيث لا اشتراك لغيره فيهما هذا ناظر الى عدم الزّيادة
وانما كان قوله تع وهو السّميع البصير تشبيها فى الاوّل وبالعكس فى الثانى وكذا قوله ليس كمثله شئ
تنزيها فى الاوّل وبالعكس فى الثانى لان المراد بالتنزيه والتشبيه كلامان متغايران بالايجاب
والسلب مع اتحاد الموضوع والمحمول من جهة وتغايرهما من جهة اخرى فانّهما سبق فى حقّ الحقّ
يقتضى تعقيبه بالاخر بلا فصل شئ خارج عنهما لوجوب اجتماعهما لكون احدهما فى المعنى جزء من الاخر
فلا يمكن حمل قوله تع فى الموضعين على التنزيه مع وجود اداة الحصر فيهما وهى الضمير واللام فى الخبر
لئلا يفوت الجمع فما انزل الله تع فى حق نفسه كلاما الا وهو على طريق الجمع ولا يخفى على من اطلع
معانى كلام ربّ العزّة واسراره ولما اتم البيان فى التنزيه والتشبيه اورد ما جاء من ايات
القران العظيم فى حق نوح ع م وقومه ليظهر فضل القران على ساير الكتب المنزلة وبيّن ما قال من قبل
من ان السنة الشرايع الالهيّة انما جاءت فى حقّ العامة على المفهوم الاوّل وعلى الخصوص على كل
مفهوم يفهم من وجوه ذلك اللفظ فقال ولو ان نوحا جمع لقومه اى لقومه الذين لم يجيبوا
دعوته اذ القوم الذى اجابوه لا يحتاج فى حقهم الى الجمع بين الدّعوتين اى دعوتى التنزيه والتشبيه
لاجابوه من كان من شانه قبول الدعوة ولم تف الدعوة بدون الجمع ولو جمع لهذه الطّائفة لاجابوا
دعوته لا بمعنى انهم اجابوا كلهم كما انّ رسول الله جمع بين الدّعوتين ولم يجب من لا استحقاق
لقبول الدّعوة كابى جهل واضرابه فظهر انّ الجمع لا يوجب اجابة الدعوة مطلقا ولم يفعل نوح ع م
كذلك لانه لم يؤت بجوامع الكلم فدعيهم جهارا اى ظاهرا وهو دعوته قومه الى الحقّ بالتشبيه

ثم

ثم دعيهم اسرارا اى باطنا وهو دعوته بالتنزيه فقد دعاهم بالتنزيه والتشبيه لكن لا على طريق الجمع
لذلك اورد بثم المقتضى للتاخير والتّراخى ثم قال لهم بعد الدّعوة استغفروا ربّكم يعنى لما علم
نوح منهم انهم لا يجيبون دعوته ابدا ولا يصلون الى المعارف الحاصلة من الاجابة وعلم ان طريق
وصولهم الى ما يدعوا اليه قومه لا يكون الا بالاستهلاك يدعوهم به ليحصل لهم هذا المقام فقال
استغفروا ربكم اى اطلبوا ستر وجوداتكم بظهور الحقّ بالصّفة القهاريّة حتى يحصل لكم الوصلة
الى الحقّ باستهلاككم فيه لعدم قابليّتكم واستعدادكم الى وصول كمالكم بغير هذا الطريق وهو
الهلاك فاذا هلكوا فقد وصلوا كمالهم لكن لا يجد بهم نفعا لعدم وقوعه فى اوانه انه اى الله كان
غفارا اى ستّارا لمن طلب الستر فدعاهم بثلث دعوات الى الباطن وهو التنزيه والى الظاهر وهو
التّشبيه والى الفناء فى الله وهو قوله استغفروا ربّكم ولم يف استعدادهم بقبول الاجابة بلبيك
فقبلوا دعوته بالفعل وان لم يعرفوا قبولهم وهو افناء وجوداتهم فى الله لذلك اغرقوا بالطوفان
وقال ربّ انّى دعوت قومى اى اخبر عن دعوته قومه ليلا ونهارا اى تنزيها وتشبيها فلم يزدهم
دعائى الا فرارا صلة الفرار محذوفة للعموم وهى من والى اذ الفرار حركة لا بدّ له من البدء والغاية
فكان المعنى فى حق الخواص لا فرارا من وجوداتهم الى الله اى تركوها ووصلوا الى الله فكان ابتداء الفرار
وهو الستر من وجوداتهم وذواتهم وغاية الحق فكان هذا الكلام منه فى حقّهم مدحا وثناء لا زما
يفهمه العلماء بالله وكذلك فى حقّ العامة مدح لكون ابتداء فرارهم من ذنوب انفسهم وانتهائه
الى جناب الحق بحسب مراتبهم واما فى حق قومه من المشركين فذم لفرارهم من الحق الى الذات الحسيّة
وذكر عن قومه انهم تصامموا عن دعوته لعلمهم بما يجب عليهم من اجابة دعوته فعلم العلماء بالله
اى كلّ واحد من العلماء من اىّ امّة كانوا ممن يسمع كلام نوح ع م من اى لسان كان علموا من وجوه
نظم كلامه ما اشار اليه نوح ع م فى حق قومه من الثناء عليهم بلسان الذم فان هذا الثناء دعاء
عليه فى حق بعضهم بالمفهوم ودعاء له فى بعضهم بالاشارة كما سنذكره وعلم اى العلماء بالله
اضم الفاعل للعلم به انهم انما لم يجيبوا دعوته بالقول لما فيها من الفرقان بين التشبيه والتنزيه

والا مراى الدعوة الموجبة للاجابة قران اى جمع بين التنزيه والتشبيه لا فرقان ومن اقيم من الله
فى القران اى مقام الجمع الاسمائى كنبينا محمد ع م لا يصغى اى لا يميل فى دعوة امته الى الفرقان اى
الى القول الذى لا جمع فيه اى لا يدعو امته الا بالجمع بين التنزيه والتشبيه ولاجل اقامة نوح ع م عدم
فى القران اى فى الجمع الاسمائى لا يدعو قومه به بل فى القول الفرقانى وان كان فيه اى وان كان
الفرقان فى القران فان القران يتضمن الفرقان لكون الفرقان جزء من القران والفرقان لا يتضمن
القران لوجود الجزء بدون الكل والمراد من القران والفرقان اعم من ان يكون قوليا ومقاميا فان
مرتبة محمد ع م قرانى متضمن اى جامع لجميع المراتب الفرقانية من الانبياء وغيرهم كما ان القران
القولى متضمن لجميع الفرقان القولى من الكتب المنزلة ولهذا اى ولكون القران يتضمن الفرقان ما اختص
بالقران الا محمد ع م لكونه متضمنا لجميع الفرقان المرتبى فما نزل الله القران الا الى القران
وهذه الامة التى هى خير امة اخرجت للناس اى اصطفيت وفضلت بان تكونوا امة لهذا النبى
لقربهم اليه فى المرتبة القرانية فليس كمثله شىء فجمع محمد ع م الامراى التنزيه والتشبيه فى امر
واحد فلو ان نوحا اتى بمثل هذه الاية لفظا اجابوه لفظا فانه اى النبى ع م شبه ونزه فى اية واحدة اى فى كلام واحد
وهو قوله تع ليس كمثله شىء وهو السميع البصير بل شبه ونزه فى نصف اية وهو ليس كمثله شىء
لذلك قبل دعوته وكثر امته يوما فيوما الى يوم القيمة ونوح دعا قومه ليلا اى الى التنزيه من حيث
عقولهم وروحانيتهم فانها اى العقول غيب لا يكون الدعوة الى مقام التنزيه الا بها ونهارا اى الى مقام
التشبيه دعاهم ايضا من حيث صورهم وجسمهم فانها ظاهر موجب التشبيه وما جمع فى الدعوة بينهما
مثل ليس كمثله شىء فنفرت بواطنهم اى عقولهم وقلوبهم لهذا الفرقان ولخشونة طبعهم المانعة
للاجابة فزادهم فرارا فظهر الفرق بين المقام المحمدية والنوحية لان دعوة محمد ع م علة تامة
مؤثرة موجبة للاجابة واما دعوة نوح ع م فليست علة تامة مؤثرة بل هى جزء من علة مؤثرة
لذلك اسند الشيخ رضه عدم اجابتهم ونفرتهم اليها فكان نوح ع م على النصف من الدعوة لذلك
لم يؤثر وكم بين دعوة محمد ع م ودعوة نوح ع م فالمقصود بيان تفاوت المراتب فمقام نوح ع م

ورتبة

مرتبة من المراتب الالهية وهو التنزيه يظهر منه الاحكام الالهية بمقتضى مرتبته من غير نقص
منها ولا ازدياد عليها على ان الزيادة نقص فعدم الجمع كمال بالنسبة اليه والجمع نقص بالنسبة
الى مرتبته ومقامه وهو تفصيل التنزيه اذ لا تفصيل فى الجمع فلو اتى بالجمع فقد نقص عن مقامه
لعدم اتيانه بالتنزيه على وجه التفصيل كما ان محمدا ع م لو لم يات بالجمع لنزل عن درجته فمعنى
قوله لو ان نوحا ع م جمع لقومه بين الدعوتين لاجابوه اى لو كان مرتبة نوح ع م مقام الجمع
لاجابوه فزال توهم النقص للعقول الضعيفة فلو جاء محمد ع م فى زمن نوح ع م وغيره من الانبياء
لاجاب قوم هذا الزمان لجمعه بين الدعوتين ثم قال عن نفسه اى ثم اخبر عن دعوته قومه انه
دعاهم ليغفر لهم اى ليستر لهم الحق حقيقة الامر لا ليكشف لهم وفهموا ذلك منه اى قصد نوح ع م
من دعوته لذلك اى لاجل فهمهم معنى الدعوة جعلوا اصابعهم فى اذانهم واستغشوا ثيابهم وهذه
كلها صورة الستر التى دعاهم اليها هذا هو المعنى الذى يفهمه الخواص فاجابوا دعوته بالفعل
لا بلبيك ففى ليس كمثله شىء اثبات المثل ونفيه عند اهل الله لان وجود المماثل عندهم اشتراك
الغير فى صفته تع وكان الكاف عندهم لاثبات المثل فى صفة لا لغيره وما هذا الا وهو بعينه على تقدير عدم الزيادة
مذهب اهل الشرع لذلك اورد الدليل عليه بقوله وبهذا اى بسبب كون اثبات المثل ونفيه
فى ليس كمثله شىء قال اى اخبر عن نفسه ع م انه اى الرسول اوتى جوامع الكلم وهو قوله اوتيت
جوامع الكلم يعنى ما انزل الله تع على فى حق نفسه اية بل نصف اية الا وهى جامعة بين التنزيه
والتشبيه ومن جملتها قوله تع ليس كمثله شىء وهو السميع البصير فاذا اوتى جوامع الكلم فما دعى
محمد ع م قومه ليلا ونهارا اى تفريقا بين الجمع بل دعاهم ليلا فى نهار ونهارا فى ليل اى دعاهم بالجمع
بين الدعوتين فقال نوح ع م فى حكمته لقومه اى اشار نوح ع م الى قومه فى حكمة دعوته قومه
ويرسل السماء عليكم اى يرسل الله من عالم الارواح عليكم مدرارا وهى اى المدرار المعارف
العقلية فى المعانى المعقولة والنظر الاعتبارى اى المدرار هى النظر فى الاشياء للاستدلال بها على وجود
الصانع ويمددكم باموال اى بما يميل بكم اليه اى ويمددكم الحق بسبب تجل حالى جاذب بكم الى الحق

فاذا مال بكم اى جعلكم متوجها الى جناب الحق وهى التجليات الجاذبة اليه اى الى الحق رايتم صورتكم
فيه اى فى الحق فمن تخيل منكم انه راه اى الحق فما عرف ومن عرف منكم انه راى نفسه فهو العارف
فلهذا انقسم الناس من اهل الكشف الى عالم وغير عالم كما مرّ فى فص شيثى وهذا كله يستفاد من وجوه
الكلام يفهمه الخواص وولده اى المراد من قوله وولده وهو ما انتجه لهم نظرهم الفكرى اى العلوم الحاصلة
لهم بنظرهم الفكرى والامر اى ما دعا اليه نوح عم موقوف علمه على المشاهدة بعيد عن نتايج الافكار
فهم عصوه واتبعوا الى نتايج افكارهم وكانوا محرومين عن حكمة دعوته لعدم علمهم ما اشار
اليه نوح عم ولعدم حصول هذا العلم بنظر فكرى الاخسارا اى الاضياعا من عمرهم لصرفهم بما
لا ينبغى لما ان فى زعمهم ان النظر الفكرى يوصل الى الحق وصرفوا عمرهم فى ذلك فما عرفوا ان حكمة دعوته
لا يحصل بذلك وما عرفوا زوال ما فى ايديهم من الملك الذى يتعلق به نظرهم الفكرى فما ربحت تجارتهم
وما كانوا مهتدين بما يدعوهم نوح عم اليه فزال عنهم بالطوفان ما كان فى ايديهم مما كانوا يتخيلون انه
ملك لهم وما سبب تخيلهم الا عدم علمهم ما اشار اليه نوح فى دعوته من المفهوم الثانى وقصرهم
بمقتضى عقولهم على المفهوم الاول وتصرفهم بنظرهم الفكرى ولم يعتبروا بنظر الاعتبار وكانوا بعيدا
عن طريق المشاهدة بذلك فاياك ان تقتصر كلام الله تع وكلام الرسول على المفهوم الاول فان الامر
ما كان على طريق المشاهدة لا على طريق النظر الا ترى قوم نوح عم كيف كان حالهم لتصرفهم ما جاء به
نبيهم على المفهوم الاول بمقتضى عقولهم فلا يعرفون ان ما فى ايديهم ليس بملك لهم لاتباعهم نظرهم
الفكرى فضلوا عن طريق الهدى وهو طريق المشاهدة وهو اى ما كان فى ايديهم من الملك ليس بملك لهم
حقيقة بل هو ملك لله وهم مستخلفون فيه ولم ينكشف لهم حقيقة الامر ويدل على ذلك ما جاء ،،
فى المحمديين اى فى حق هذه الامة وانفقوا مما جعلكم الله مستخلفين فيه فاثبت الملك لنفسه والوكالة
لهم لكونهم عالمين الامر على ما هو عليه فى نفسه فانزل الله كلامه فى حقهم على الحقيقة وفى نوح عم
اى وجاء فى حق قومه الا تتخذوا من دونى وكيلا فاثبت الملك لهم والوكالة لله فيه اى فى الملك
فاخرج الله كلامه فى حقهم على تخيلهم لا على الحقيقة فلما مكروا والله مكر الله معهم فاما المحمديون

فلما

فلما عرفوا بالكشف صدقهم الله وما مكر معهم فى ان ما فى ايديهم من الالات البدنية والاولاد و
الاموال ليس ملك لهم فهم اى المحمديون مستخلفون فيه اى فيما فى ايديهم فالملك لله فى الحقيقة
وهو وكيلهم فالملك لهم اى للحق وكيل المحمديين والملك ح لهم لانهم لما جاء فى حقهم وانفقوا فقد
ثبت التصرف لهم فى ملك الحق فلما اخبر الله تع عن معاملته مع قوم نوح عم بقوله الا تتخذوا من دونى
وكيلا دعاهم على طريق المشاهدة وفى حق المحمديين معناه استخلفونى فيما كنتم مستخلفين فيه واتركوا
تصرفكم فى ملكى من الانفاق وغيره واثبتوا الى التصرف كما اثبت لكم بقولنا وانفقوا فان ذواتكم
وصفاتكم واضعالكم كلها لى فى الحقيقة وانتم مستخلفون فيها وهو مالك الملك كلها وهو عزل الوكيل فكانت
هذه الاية مكرا فى قوم نوح عم وامرا فى حقنا الى الفناء فى الله فجاء المستخلف فى حقنا صريحا بفتح اللام
وضمنا بكسر اللام فنحن جعلنا الحق مستخلفا بفتح اللام بامر الله تع باثبات الملك كله لله فى ضمن قوله تع
الا تتخذوا فكنا وكيله بقوله وانفقوا وكان وكيلنا بقوله الا تتخذوا مجازاة لنا واما لهم فلا لان هذه
الاية ما جاءت فى حقهم الا لاثبات الملك لهم والوكالة لله على زعمهم فالحق لا يكون وكيلا منهم
اذ الوكالة باستخلاف الموكل فهم لم يجعلوا الحق مستخلفا فيما بين ايديهم فظهر ان الضمير فى قوله
وكيلهم يرجع الى المحمديين وبعضهم قال يرجع الى قوم نوح وهو صحيح لكن الاول انسب بالمقام
وهذا هو المعنى الذى يفهمه العلماء بالله لذلك نصبوا انفسهم بامر الله لارشاد العباد الى مثل هذه المعانى
الشريفة والعلوم الحقيقة من لطائف القران واسراره التى لا تحصل الا بطريق التصفية وذلك اى
كون الملك للمحمديين والحق وكيلهم او كون الملك لقوم نوح والحق وكيلهم على تقدير ارجاع ضمير
وكيلهم الى قوم نوح او قوله الا تتخذوا من دونى وكيلا ملك الاستخلاف وهم الذين جعلوا الحق
مستخلفا فى ملك الحق الذين جعلهم الحق مستخلفين فيه وهذا هو معنى استخلاف الذى يسر الله لعباده الكمل
وهم الذين افنوا افعالهم وصفاتهم وذواتهم كلها فى الله ولم يروا شيئا لانفسهم حتى تصرفوا فيه فتركوا
الحق يتصرف لهم فى ملكه وبهذا اى بسبب ملك الاستخلاف كان الحق ملك الملك كما قال الترمذى اذ الموكل
ساله التصرف فى الوكيل بجعله وكيلا فكان الحق ملكا لملكه فى اصطلاح اهل الله فى ملك الاستخلاف

بلغ المعاملة

ملك م

ومكروا اى قوم نوح بنوح ع م مكرا كبارا لان الدعوة اى دعوة الانبياء الى الله مكر بالمدعو اى قومه
لانه اى الله وهو المدعو اليه ما عدم فى البداية وهو مما يعبدونه من الاصنام اذ لا ينكر احد وجود الحق
وربوبيته وانما وقع الغلط فى تعيينه واضافة ربوبيته فبعضهم اضافها الى انفسهم وبعضهم
الى الاصنام او غير ذلك والانبياء يدعون قومهم من هؤلاء وهى البداية فلا عدم الحق من هؤلاء
فيدعى الى الغاية ادعوا الى الله على بصيرة وهو معبود بالحق فهذا اى الدعوة من البداية الى الغاية
ذكر الاشارة باعتبار القول عين المكر على بصيرة لعلمهم ما يدعونه فكان دعوة الانبياء وان كان
مكرا لكونها على بصيرة حق واقع فنبه يعنى لما دعى نوح ع م قومه من البداية الى الغاية نبه ان الامر له كله
لكون دعوته يشير ذلك وهو استغفروا ربكم حيث اضاف الرب الى كل واحد منهم اى استروا كل واحد
منكم ربكم الخاص بكم فنبه ان هوية الحق بالربوبية سارية فى كل موجود ومكروا بسبب ذلك فاجابوه
مكرا كما دعيهم يعنى لما نبه نوح ع م فى دعوته لقومه مكرا اجابوه مكرا كما دعيهم جزاء عن مكره لانه وان دعيهم
الى الله من حيث اسمائه لكنه نبه فى دعوته ثبوت الحق فى كل موجود فكانت الدعوة من حيث الاسماء مختفية
مستورة بهذا التنبيه فلما علموا منه ذلك مكروا فقالوا فالحق معنا ومع اصنامنا فنحن على دعوتك لم تركنا
اصنامنا بل نعبدون الحق فى صورة اصنامنا لكون الحق ظاهرا فى اصنامنا فلم يعلموا دعوة النبى بسبب
التنبيه فاجابوه مكرا فجاء المحمدى للدعوة والمراد منه محمد ع م وانما جاء بياء النسبة اشارة الى ان الداعى
هو الروح الظاهر فى صورة الجسد المحمدى وهو الروح الجزئى المنسوب الى الروح الكلى لا الروح الكلية
المحمدية وعلم هذا المحمدى قبل ان يؤمر بالدعوة ان الدعوة الى الله ما هى من حيث هويته وانما هى من حيث
اسمائه فصدقه الله فيما علم فقال يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفدا فجاء بحرف الغاية وقرنها بالاسم
معرفنا ان العالم كان تحت حيطة اسم الهى اوجب ذلك الاسم عليهم اى على اهل العالم كله ان يكونوا
اى اهل العالم متقين حافظين محترزين عبادة غير هذا الاسم الالهى من الاسماء التى تحت حيطته فما مكر
قوم محمد معه لانعدام موجب المكر وهو التنبيه فى الدعوة الى هوية الحق فدعا قومه الى الله من حيث اسمائه
بلا تنبيه الى هويته فما مكر فى الدعوة حتى اجابوه مكرا بخلاف دعوة نوح ع م ولو دعا قومه بمثل هذه

الدعوة

الدعوة لاجابوه بلا مكر وكم بين الدعوتين وما علم الدعوة مثل ما علم محمد ع م فلا يدعو مثل ما دعاه
محمد ع م فكانت اجابة كل قوم بحسب دعوة نبيه فقالوا بعضهم لبعض فى مكرهم مع نوح ع م لا تذرن
الهتكم ولا تذرن ودا ولا سواعا ولا يغوث ويعوق ونسرا كل ذلك اسماء الاصنام والالهة شاملة
لها وانما قالوا ذلك فانهم اذا تركوهم جهلوا من الحق على قدر ما تركوا من هؤلاء وانما الزمهم الجهل من هذا
الترك لانهم حصروا التقرب الى الله والعلم به فى هذه الاصنام لذلك قالوا ما نعبدهم الا ليقربونا
الى الله فليس فى غنائهم عرفان بغير هذه الطريقة فلم يقبلوا دعوة النبى ع م اليه حذرا عن الجهل فان للحق
فى كل معبود وجها وهو اسم جزئى من اسماء الله داخل تحت حيطة الاسم الجامع يرب ذلك المعبود
يعرفه اى وجه الحق من عرفه اى الحق وهو مرتبة الكاملين ويجهله اى الوجه من جهله اى الحق وهم
لا يعرفون الحق ولا الوجه لكنهم قالوا ذلك عن جهل مكرا معه ع م وانما قال فى كل معبود ولم يقل فى كل
موجود مع ان وجه الحق لا يختص بالمعبود اشارة الى ان كل موجود معبود اما بشخصه او بنوعه
او بجنسه فما جاء فى حقهم الدعوة من عبادة الارباب الجزئية الى الاسم الجامع وجاء ذلك فى المحمديين
وقضى ربك فان رب محمد ع م هو الاسم الجامع الا تعبدوا الا اياه اى حكم بالعلم الازلى ان العبادة
فى اى معبود كانت لا يكون الا اياه لا الى غيره فى الحقيقة وان كان الى غيره صورة فكانت العبادة
فى صورة الاصنام الى الله حقيقة والى الاصنام صورة بالنص الالهى لكن مثل هذه العبادة غير مقبولة
عند الله بالنص الالهى كما ان العبادة لا تكون الا لوجه الله بالنص اينما تولوا فثم وجه الله لكن الصلوة
لا تجوز بالنص الا بالتولى الى الكعبة فما جاء نوح ع م بمثل هذا الحكم حتى لا يعبد قومه الاسماء الجزئية
فان ربوبية الرب بحسب مربوبه فالعالم بالله اى بالاسم الجامع يعلم من عبد بضم العين وفى اى
صورة ظهر حتى عبد فانه يرى الوجه المطلق اى الاسم الجامع فى الوجه الخاص ويعبده فيه واما الجاهل
فعبادته عن جهل ولا يعلم اى شى يعبده ويعلم ان التفريق والكثرة الاسمائية بالنسبة الى الاسم الجامع
وهو قوله تع قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن اياما تدعوا فله الاسماء الحسنى كالاعضاء فى الصورة المحسوسة
وكالقوى المعنوية فى الصورة الروحانية يعنى ان جميع الاسماء والصفات امور مجتمعة فى حضرت

الذات الالهية كاجتماع اجزائنا فى صورنا المحسوسة وكاجتماع قوى ارواحنا فى صورها من العقل
والوهم والمفكرة وغير ذلك فمن شاهد حضرة الجمع فقد شاهد فيها من جميع الاسماء مجتمعة وعبد
جميعها من حيث الجمعية لا من حيث الانفراد فانه لا يصلح الآن يكون معبودا فاذا كان كثرة الاسماء
بالنسبة الى حضرة الجمع متصلة كاعضائنا لا امور امنفصلة فما عبد غير الله فى كل معبود لان الاسماء
عين المسمى من وجه ولا يعرف هذا الا من عرف الحق بالمشاهدة فاذا كانت العبادة فى كل معبود
الى الله لا الى غير الله كانت مرتبة العابدين متفاوتة فالادنى اى فادنى العابدين مرتبة من تخيل
بالبناء للفاعل فيه اى فى معبوده الالوهية يعنى لا يعلم يقينا انه مظهر للاسم الالهى ولا يصدق
انه اله بل يتخيل فلولا هذا التخيل ما عبد الحجر ولا غيره اذ لا سبب للعبادة بمثل هذا غير التخيل لانه جماد
لا تاثير له لشئ اصلا يعلم عابده انه ليس باله فما عبد الحجر الا للتخيل ولهذا اى ولاجل كون عبادة الحجر
للتخيل لا لغيره قال الله تع لنبيه عم الزاما للعابدين اليه قل سموهم فلو سموهم لسموهم حجرا او شجرا او
كوكبا ولو قيل لهم من عبدتم لقالوا نعبد الها بالنكرة لعدم علمهم ربهم الا بالتخيل وزعمهم
ان الارباب متفرقة لا مجتمعة فى الحضرة الواحدية المعبودة لكل العابدين ما كانوا يقولون نعبد الله
ولا الاله فلو لم يتخيلوا الالوهية لقالوا عند السؤال نعبد الله او نعبد الاله بالاسم الجامع المعرف
والمعين للمعبودية للكل فاذا قالوا الها بالنكرة المجهولة علمنا انهم ما عبدوهم الا لتخيل الالوهية
والاعلى اى اعلى العابدين ما تخيل فيه اى لا تخيل فى الالوهية بل قال هذا تجلى الهى ينبغى تعظيمه لكل احد
كما اذا سئلنا لم صليتم الى الكعبة قلنا هذه مظهر من المظاهر الالهية فعظمناها لاجل ذلك فاما عبادتنا اعظم
فلا تكون الا لله فى اى مظهر كان لا من حيث كونه فى ذلك المظهر فلا يقتصر هذا العابد عبادته للحق
فى مظهر دون مظهر بل نعبده من حيث ظهوره فى جميع المظاهر لعلمه بالله وباسمائه فالادنى اى ادنى
العابدين صاحب التخيل عطف بيان اذا سئل وقيل اذا كان حجرا لاى شئ عبدتم يقول فى جوابه ما نعبدهم
الا ليقربونا الى الله زلفى وهم المشركون اى قربا والاعلى العالم يخبر عن مشاهدته على ما كان عليه الامر
مخاطبا لصاحب التخيل ويقول انما الهكم اله واحد ظاهر فى جميع المظاهر لا آلهة متعددة متفرقة

فلا

فله اسلموا الا الى غيره اى انقادوا واعبدوا حيث ظهر اى فى اى مظهر ظهر فلا تقصروا مظاهره الى
اصنامكم واعلموا ان جميع الاشياء كلها مظاهره واعبدوه من حيث ظهوره فى جميع المظاهر ولما فرغ
عن ذكر ما وجب عليه اراد ان يشرع فى بيان اشارات نوح عم فى دعائه لقومه واورد آية مناسبة
لما قبلها فى المعنى ليبنى عليها بيان اشاراته عم فقال وبشر المخبتين الذين خبت نار طبيعتهم اى طفئت
فقالوا الها ولم يقولوا طبيعة يعنى كانت طائفة من عباد الله طفئت نار طبيعتهم بحيث لا يصدر
منهم من الاثار الطبيعية شئ فظهرت لهم من كل طبيعة الصفات الالهية والانوار الذاتية فغابوا
عن طبايع الاشياء ولم يميزوا الاله والمالوه ولم يدركوا الطبايع فاذا سئلوا عنها اخبروا بما شاهدوه
من آثار الالوهية فقالوا الها ولم يقولوا حجرا او شجرا او غير ذلك من الطبايع ولا يقولون
تجلى الهى ينبغى تعظيمه اذ لم يروا غير الاله شيئا بغلبة تجلى الذات حتى اخبروا عن اسمائها طبيعة اى ح
واذا قالوا الها اشار نوح عم فى دعائه لقومه الى هذه الطائفة الشريفة وجمع فى الدعوة
مع قومه للمناسبة الصورية بينهما فى اسناد الالوهية الى الطبايع فدل دعاؤه عم بالمفهوم
الاول على المشركين وبالمفهوم الثانى على هذه الطائفة الشريفة يعنى هذه الدعوة تدل على كليهما
بحسب الدلالتين فلما لم يقل المخبتون الطبيعة بل قالوا الها وقد ضلوا كثيرا اى المحجوبين من اهل
العالم كاضلال من يعبد الاصنام بقولهم لا تذرن الهتكم اى خيروهم اى اعطاهم حيرة الجهل
بقولهم الها فى تعداد الواحد بالوجوه والنسب فلا يعلمون ان الههم واحد حقيقى والكثرة و
التفرقة كاعضائنا فى صور المحسوسة فتحيروا فى علمه ووقعوا فى حيره بسبب استماع كلامهم
فكانوا اى المخبتين ظالمين بوجهين ظالم لانفسهم باطفاء مقتضيات انفسهم من الهوى بالمجاهدة
وظالم لغيره بايقاعهم فى حيرة الجهل بسبب قولهم الها ولم يقولوا طبيعة فدعى لهم نوح عم بذلك على
زيادة حيرتهم فى العلم بقوله ولا تزد الظالمين لانفسهم فكان المراد من الظالمين فى دعاء نوح
هم الظالمون فى قوله تع فمنهم ظالم لنفسه لذلك وصف بقوله المصطفين الذين اورثوا الكتاب
وهو قوله ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم

سابق بالخيرات فهم اى الظالمون لانفسهم اول الثلثة فقدمه على المقتصد والسابق فكان الظالمون
لانفسهم اكمل الناس واعرفهم فاشار نوح عم فى دعائه لقومه بلسان الذم الى هذه الطائفة فقال
ولا تزد الظالمين الا ضلالا الا الاخيرة فى العلم حتى لا يقولوا الها ولا يتحير والقوم فى تعدادالواحد بالوجوه
فدعا نوح عم لهذه الطائفة ازدياد الحيرة فى العلم بالله بصورة الضلال وهو ما دعا به المحمدى
بقوله زدنى فيك تحيرا فان ازدياد التحير فى الله لا يكون الا عن زيادة علم وهو فى حق الظالمين
لانفسهم من امة محمد عم بلسان المحمدى وجاء ما اشار نوح عم فى حق قوم موسى فى قوله كلما
اضاء لهم اى كلما تجلى الله لهم باسمه النور مشوا فيه اى ذهبوا علما بسبب ضياء هذا النور الى حضرة
جنابه واذا اظلم عليهم اى اذا قبض منهم ضياءه وخفى عليهم لظهور التجلى الجلالى عليهم قاموا
حيارى فكلما ازداد علمهم ازدادت حيرتهم هكذا احالهم الى اخر عمرهم كل ذلك اول الثلثة من كل
امة لا يختص بامة دون امة فلما انجر كلامه الى الحيرة وكان مقام الحيرة اعلى المقامات واشرفها
شرع الى بيان مرتبة الحاير واحواله فقال فالحاير له الدور والحركة الدورية حول القطب
وهو الذى مدار الوجود عليه وهو الحقيقة المحمدية قطب العالم فالوجود دورى فاذا دار الحاير
حول القطب فلا يبرح منه اى لا يزال ولا ينفك من القطب لانه اينما يتولى يرى وجه الله
فى دايرة الوجود ويرى ان مطلوبه معه فى كل موجود وهو مقام الواصلين من اهل الله وصاحب
الطريق المستطيل مايل خارج عن المقصود طالب ما هو فيه اى فى نفسه وزعم انه يوصل الى مطلوبه
مجردا عن المظاهر فهو صارف عمره فيما لا يمكن حصوله صاحب خيال اليه اى الى الخيال غايته
فهو واصل الى ما يتخيله نفسه لا الى مطلوبه فله اى لصاحب الطريق المستطيل من والى وما بينهما
اى له ابتداء وانتهاء ومسافة فابتداؤه من نفسه وانتهاؤه الى خياله ومسافته ما بينهما
فلا يصل الى مطلوبه بهذا الطريق وهو طريق العابدين من اهل الظاهر فهم ليسوا من الحايرين بلغ المقابلة
الذين نحن فى بيانه وصاحب الحركة الدورية لا بدء له فى حركته فيلزمه من نصب باضمار ان
ولا غاية لمشاهدة مطلوبه فى كل مظهر ولا نهاية للمظاهر فلا غاية لصاحب هذه الحركة فتحكم عليه

لا

الى كناية عن الانتهاء فله اى لصاحب الحركة الدورية الوجود الاتم اى الاحاطة بمراتب
الوجود كلها فهو شاهد مقصوده فيها وهو المؤتى جوامع الكلم والحكم وهو محمد عم فمقام
الحيرة جامع لجميع الحقايق الالهية والحكم الربانية فاشار نوح عم فى دعائه الى هذا المقام
بقوله الا ضلالا ثم رجع الى الاشارات بقوله تع فى حق قوم نوح عم مما اى من اجل خطيئاتهم
فهى التى خطئت اى ساقت بهم وهى مجاهداتهم فى السلوك بالتعدى حدودا وامر انفسهم
فغرقوا بسبب ذلك فى بحار العلم بالله وهو اى بحار العلم الحيرة فادخلوا نارا اى فى نار المحبة
فى عين الماء وهو العلم وجاء كون النار فى الماء فى المحمديين واذا البحار سجرت سجرت التنور
اذا اوقدته فكان المحمديون داخلين نارا فى بحار العلم بالله فاذا دخلوا نارا فى عين الماء فلم يجدوا
هذا القوم فى وقت دخالهم النار فى عين الماء لهم اى لانفسهم من دون الله انصارا فكان الله
فى ذلك الوقت عين انظارهم لانهم لم يروا فى ذلك المقام الا اثار الالوهية لانهم يشاهدون
الحق فى جميع المظاهر فلم يروا غير الله شيئا وهذا هو معنى العينية فاذا كان الله عين انصارهم
فهلكوا فيه اى فى الله الى الابد فلم يخرجهم من هذا المقام الى عالم بشريتهم فلو اخرجهم
الى السيف بكسر السين سيف الطبيعة اى الى ساحل طبيعتهم لنزل بهم عن هذه الدرجة الرفيعة
لغيبة محجوبهم بظهور الطبايع وان كان الكل اى وان كان كل واحد من العالم مختصا لله و
قائما بالله بل كل واحد منهم فى نظر هذا الشخص هو الله لغيبة شيئية الاشياء بظهور نور الحق
لخفاء النجوم بطلوع الشمس فلا اثر ولا نور ولا وجود للنجوم عند من نظر الى الشمس لا فى الواقع
او بحذف المضاف اى هو مظهر الله قال نوح فى دعائه رب ما قال الهى فان الرب له الثبوت
فى الربوبية والاله يتنوع بالاسماء وهو اى لا اله كل يوم هو فى شان الشان الامر والحال
لا ثبوت له فاراد بالرب ثبوت التلوين اذ لا يصح الا هو اى لا يصح الترقى فى السلوك الا بالثبوت
فى التلوين وهو التلوين فى الاسماء وهو اعلى من التمكين فيها فالتجاء نوح عم فى دعائه الى ما يعطى
هو هذا المقام له اذ لا يقضى الله حاجته الا على يد هذا الاسم لا تذر على الارض يدعو عليهم

ان يصبر وانى بطنها ليلا يضلوا عباد الله ويصلوا الى مطلوبهم فى بطن الارض وجاء كون الحق
فى بطن الارض فى بطون جميع الاشياء فى المحمدى لو دليتم بحبل لهبط على الله له ما فى السموات
وما فى الارض فاذا كان الحق فى بطن الارض المعنوى والصورى فاذا دفنت فيها بالموت
الارادى فانت فيها مع الحق وهى ظرفك فاشار نوح عم الى هذا المقام الاعلى والى اهله من المومنين
كما اراد بالمفهوم الاول الكافرين وجاء دفنك فى الارض والاخراج منها بعد الدفن فى قوله تع
وفيها اى فى الارض نعيدكم بالموت الارادى ليوصلكم الى ومنها نخرجكم تارة اخرى حتى تظهروا فى
وترشدوا عبادى الى واليه اشار بقوله لاختلاف الوجوه فان الاعادة لها وجه والاخراج له وجه
فاختلاف الوجوه اقتضى ثم رجع الى اشارات اية نوح فقال من الكافرين اى لا تذر على الارض من الكافرين
الذين استغشوا ثيابهم اى الذين ستروا وجوداتهم بوجود الحق وجعلوا اصابعهم فى اذانهم وجعل
الاصابع فى الاذان فى حقهم عبارة عن مباشرة اسباب افنائهم بقواهم الظاهرة حتى لا يسمعوا غير
الحق كما ان الكفار تصامموا حتى لا يسمعوا الحق وانما فعلوا ذلك طلبا للستر اى لاجل طلبهم الستر
من نوح عم فالمؤمنون طلبوا ستر وجوداتهم بوجود الحق فى الارض المعنوية وهى باطن الملك كلها
كما ان الكافرين طلبوا ستر وجوداتهم بوجود الحق فى الارض الصورية فتجلى الله لهم بالقهارية
وانما طلبوا الستر لانه اى لان نوح عم دعاهم ليغفر لهم والغفر الستر ففهم منه كل واحد منهم
على حسب ما يليق بحالهم فطلبوا الستر على حسب فهمهم فدعا عليهم على حسب طلبهم ديارا اى لا تذر
من طالب الستر من المؤمنين والكافرين احدا حتى تعم المنفعة كما عمت الدعوة المؤمنين والكافرين
فان منفعة الدعوة الايصال الى المدعو اليه وهذه المنفعة وان حصل للكفار لكن لم ينفع لعدم وقوعه
فى اوانه فلما دعا نوح عم من الله استهلاك قومه عرض على الله سبب دعائه عليهم فقال انك ان تذرهم
اى تدعهم وتتركهم على حال بشريتهم على الارض يضلوا عبادك اى يحيروهم فيخرجوهم من العبودية
الى ما فيهم من اسرار الربوبية فينظرون انفسهم بسبب خروجهم من عبوديتهم اربابا بعدما كانوا
عند نفوسهم عبيدا فاذا كان كذلك فهم العبيد الارباب ولا يلدوا اى ما ينتجون ولا يظهرون

ذلك

الا

الا فاجرا اى مظهرا ما ستر على البناء للمفعول اى مظهرا لما ستره الحق من الربوبية فى مظاهره كفارا
اى ساترا ما ظهر بعد ظهوره فيظهرون ما ستر من الربوبية ثم يسترونه بعد ظهوره بحسب اقتضاء
المقامين من الربوبية والعبودية يعنى تكلموا تارة عن وحدة الوجود واثارها واحكامها من
الربوبية ويظهرون للسامعين اسرار الربوبية فيهم وتارة تكلموا من الكثرة والعبودية فيحار
الناظر السامع كلامهم فلا يعرف الناظر قصد الفاجر اى قصد المظهر لا ستره الحق من الربوبية فى فجوره
اى فى اظهار سر الربوبية ولا الكافر فى كفره ولا قصد الساتر فى ستره والشخص واحد والحال ان المظهر
والساتر واحد كيف يناقض نفسه فلما دعيهم الى الله ليغفر لهم اى ليسترهم ودعا عليهم بالستر دعا لنفسه
ولاتباعه بالستر وهو عين ما دعيهم اليه فنوح عم ما اراد لغيره شيا الا ما يريد لنفسه فكان دعاؤه
عليهم لله لا لمرادات نفسه من الانتقام وغيره ولو كان المراد نفسه لما دعى لنفسه بمثل ما دعا عليهم
بقوله رب اغفر لى اى استرنى واسترني من اجلى عطف تفسير لقوله استر لى اى استر ذاتى من اجلى بانوار
ذاتك حتى نهلك فيك ابدا كما يهلك القوم فيك ابدا بدعائى عليهم فدعا عليهم بالستر لئلا يضلوا عباده
ودعا لنفسه بالستر كى يجهل قدره لان مجهول القدر من اجل علو المرتبة فيجهل مقامى وقدرى بحيث
لا يطلع احد غيرك على مقامى ولا يصل اليه كما جهل قدرك فى قولك وما قدروا الله حق قدره فدعى لنفسه
من الله مقاما مختصا لله حتى اتحد معه فيه بحيث لا يسعه غيره وذلك من علو همته ولوالدى من كنت
نتيجة عنهما وهما العقل والطبيعة ولمن دخل بيتى اى قلبى وهو القوى الروحانية مومنا اى مصدقا
بما يكون فيه اى فى القلب من الاخبارات الالهية وهو اى ما يحصل فى القلب ما حدثت اى اخبرت به
انفسها اى انفس النفوس وتانيث الضمير باعتبار النفوس وللمؤمنين من العقول والمؤمنات من النفوس
ولا تزد الظالمين ماخوذ من الظلمات اهل الغيب عطف بيان للظالمين المكتنفين خلف الحجب
الظلمانية الا تبارا اى هلاكا فيك فاذا هلكوا فلا يعرفون نفوسهم لشهودهم وجه دونهم اى من دون
انفسهم وما اشار اليه نوح عم فى دعائه بالتبار جاء فى المحمديين كل شئ هالك الا وجهه والتبار الهلاك
فالظالمين هنا غير ما ذكر فى الاول وهذا اعلى من الاول لذلك دعا فى حق الاول بزيادة الحيرة بقوله

لنفسه ح

الحق ح

الاصلا لاى حيرة فهم المتحيرون والحيرة من بقاء وفى الثانى بزيادة الهلاك بقوله الا تبارا فهم الهالكون
المتخلصون عن قيد الحيرة اذ لا وجود لهم بسبب هلاكهم فى الله فهم اعلى من الاول فى مقام الفناء وان كان
الاول اعرف فى مقام العرفان هذا كله ما وقفت عليه من اسرار نوح ع م ومن اراد ان يقف عليه
بتمامه على اسرار نوح ع م فعليه بالترقى فى فلك نوح وهى الشمس وهواى الوقوف على اسرار نوح ع م
او فلك نوح مذكور فى التنزلات الموصلية لنا فان ماذكرته من اسراره ثمه لم نذكرهها فص حكمة قدوسية
فى كلمة ادريسية اى حكمة تقديس الله تع عن كل ما لا يليق بحضرته مودعة فى روح هذا النبى ع م
وفى التقديس مبالغة ليست فى التسبوح فتنزيه ادريس ع م اشد من تنزيه نوح ع م لذلك لم ينم
ستة عشر سنة ولم يأكل حتى بقى عقلا مجردا وخالط الارواح المجردة والملائكه ورفعه الله تع مكانا
عليا ولما كان العلو من لوازم التقديس وكان معرفة التقديس على التفصيل موقوفة على معرفة العلو
وقال الله تع فى حق ادريس ع م ورفعناه مكانا عليا شرع فى بيان العلو فقال العلو بتشديد الواو
نسبتان لا يمكن تصور العقل بدون اضافة الى شئ اخر لكون النسبة جزء من مفهومهما علو مكان
وعلو مكانة فعلو المكان قوله تع فى حق ادريس ع م ورفعناه مكانا عليا واعلى الامكنة بعلو المكانة
المكان الذى يدور عليه رحى عالم الافلاك وهو فلك الشمس وفيه مقام روحانية ادريس ع م
وتحته سبعة افلاك وهواى فلك الشمس الخامس عشر وهو قلب الافلاك لذلك كان وسط الافلاك
فالذى فوقه فلك الاحمر وفلك المشترى وفلك كيوان وفلك المنازل وفلك الاطلس المتحرك بالحركة
اليومية فلك البروج عطف بيان للفلك الاطلس وفلك الكرسى وفلك العرش والذى دونه فلك
الزهرة وفلك الكاتب وفلك القمر واكرة الاثير واكرة الهوى واكرة الماء واكرة التراب وتفصيل
ذلك مبين فى علم اخر علم الهيئة ولذلك اكتفى بذلك الاجمال ولم يفصلها فابقيناه على ذلك فمن حيث هو
اى فلك الشمس قطب الافلاك هواى ادر يس رفيع المكان الذى على الاماكن بعلو المكانة
فكان ادريس ع م عاليا بعلو المكان لا بعلو المكانة اذ المكانة وصف لمكانه لا له اذ ما يثبت بالنص
الالهى لادريس ع م الا هو المكان لا علو المكانة ولا يلزم من ثبوت علو المكانة لمكانه ثبوتها له

فلم يثبت له علو المكانة بالنص واما علو المكانة فهو لنا بالنص الالهى اعنى المحمديين قال الله تع وانتم
الاعلون والله معكم فى هذا العلو وهو تعالى عن المكان لا عن المكانة ولما قال والله معكم علمنا ان المراد
من قوله وانتم الاعلون اثبات علو المكانة لنا التعاليه عن المكان دون المكانة ولو كان المراد علوا بالمكان
لزم اثبات ما هو من خواص الاجسام للحق تعالى عن ذلك فعلو الحق لا يكون الا بالمرتبة وعلونا
قد يكون بالمكان وقد يكون بالمكانة وقد يكون بهما ولما خافت نفوس العمال منا يعنى لما علم الله تع
ان نفوس العمال خافت بسبب هذه الاية ان لا يكون لهم نصيب من العلو المكانى لانه لما اتبع الخطاب
بقوله والله معكم علموا ان ليس المراد العلو المكانى الذى نتايج اعمالهم فكانوا خارجين عن الخطاب
فضاعت اعمالهم فخافوا فلما خافوا اتبع المعية بقوله ولن يتركم اعمالكم لازاله خوفهم وتسليهم فالعمل
يطلب المكان كما فى ادريس ع م تبدلت بشريته بالرياضات والاعمال الصالحات حتى رفعه الله
مكانا عليا جزاء عن اعماله ولم يكن له علو المكانة بالنص لما ان ذلك بالفناء فى الحق وادريس لم يكن له
الفناء فما جمع الله له بين الرفعتين والعلم يطلب المكانة فمن كان عليا بالعلم فله علو المكانة ومن
كان عليا بالعمل فله علو المكان فجمع الله لنا بين الرفعتين بالنص علو المكان بالعمل وعلو المكانة بالعلم
هذا الجمع فى الدار الاخرة فان علو المكانة يختص بولاة الامر وان كانوا اجهل الناس فعلمنا ان العمل
يطلب علو المكان فى الدار الاخرة وعلمنا ان العلم يطلب كذلك اى المرتبة فمن كان عليا منا فى الدار الاخرة
بعلو المكانة فهو على بعلو المكان اذ لا يحصل العلم الحاصل من الفناء فى الله الا بالعمل الموجب له الا
المجذوبين وليس كل من كان عليا بالمكان عليا بالمكانة كالزهاد فانهم فى اعلى الجنان وليس لهم علو
لان اعمالهم لا لطلب العلم بالله بل لطلب المكان العلى فاعطى الله مرادهم على حسب طلبهم ولما قال الله
معكم اثبت لنفسه ما اثبت لنا وهو العلو بالمكانة فجعلنا شريكا لنفسه فى اسمه العلى فكان علوه تبعا
بالمكانة كعلونا فلزم تنزيه اسمه عن الاشتراك فاورد الشيخ اية التنزيه بقوله ثم قال تنزيها للاشتراك
بالمعية سبح اسم ربك الاعلى عن هذا الاشتراك المعنوى اى الاشتراك الذاتى بمعنى ان العلو كما ينسب الى الله
لذاته كذلك ينسب الى المكانة لذاتها وهذا هو المفهوم من الاية السابقة فلما قال سبح اسم ربك الاعلى

مهمه لا تغفل

علم ان علوه تع لذاته وعلو الموجودات كلها لا لذاتها بل العلو له تع كله حيث ظهر وعم على بعلوه
فلا يقع اشتراك غيره معه فى علوه باشتراك المعنوى بل الاشتراك فى العلو لا يكون الا لفظا ومن
اعجب الامور كون الانسان اعلى الموجودات اعنى الانسان الكامل وهو الروح الاعظم المحمدى مظهر
الاسماء وما نسب اليه العلو الا بالتبعية اما بالنسبة الى علو المكان واما بالنسبة الى علو المكانة وهى
المنزلة لان العلو نسبة لا يظهر نسبته الى شئ الا بالاضافة الى شئ اخر له علو فما يحدث العلو فى شئ
الا بالتبع الى علو المكان او الى علو المكانة واذا كان الانسان مع كونه اعلى الموجود يحتاج فى ظهور علوه
الى المكان والمكانة اذ لا ينسب اليه العلو الا بعد الظهور بالعلو فلا يظهر الا بالنسبة الى المكان او المكانة
فما كان علوه لذاته وهو الله تع وحده لا يشترك فيه معه غيره فهو العلى بعلو المكان كما انه ينسب اليه
العلو الذاتى من غير اضافة وتبعية الى شئ اخر كذلك ينسب اليه العلو بتبعية المكان والمكانة فيقال
وهو العلى بعلو المكان والمكانة كما يقال هو العلى بعلو الذاتى ومعنى علوه بعلو المكان والمكانة كونه تع تابعا
اليهما فى اظهار هذا الاسم فيهما ليكونا دليلين على علوه الذاتى فعلو المكان دليل على علوه الذاتى من حيث
الظاهر فنستدل بها انه ليس كل ما كان عليا فى الظاهر الا وهو اثر من علوه الذاتى فهو على بالذات على كل
ظاهر وعلو المرتبة دليل على انه لا على فى الباطن من المراتب الا وهو على بعلوه فالعلو للممكنات
اختصاص من الله تع يعطى لمن يشاء لاظهار كمالات هذا الاسم منه لا من مقتضيات الطبعية فالعلو
لهما من حيث الظهور وان كان لله بحسب الذات ومعنى اتباع الحق فى العلو الى المكان والمكانة توجهه
اليهما فى اظهار هذا الاسم فبهذا المعنى يجوز ان ينسب اليه العلو المكانى واليه اشار بقوله فما كان علوه
لذاته فهو العلى بعلو المكان ولم يقل فهو العلى بالمكان لان فيه اثبات الجلوس تعالى عن ذلك فلا يتعالى
عن علو المكان بل يتعالى عن نفس المكان واشار اليه فيما سبق بقوله وهو يتعالى عن المكان ولم يقل عن علو المكان
فعلو المكان للحق ثابت بالنص الالهى كالرحمن على العرش استوى اى اظهر علوه الذاتى بجعل هذا المكان
تحت تصرفه وقدرته وهو اى العرش اعلى الاماكن لانه ليس فوقه مكان فكان علو العرش بعلو المكان
وعلو فلك الشمس بعلو المكانة فهو العلى بعلو هذا المكان الاعلى مع انه العلى بالعلو الذاتى وعلو المكانة
ثابت لله ايضا بالنص وهو كقوله تع كل شئ هالك الا وجهه لان هلاك كل شئ وبقاء ذاته تع مرتبة
ليس فوقها مرتبة وكذلك قوله تع واليه يرجع الامر كله اذ رجوع الامر كله اليه مرتبة عظيمة وكذلك
ا اله مع الله اذ الانفراد بالالوهية مرتبة رفيعة ليس فوقها مرتبة وكما ان علو المكانة ثابت لله
بالنصوص كذلك ثابت فى حق المخلوق بالنصوص فشرع فى بيان ذلك بقوله ولما قال تع ورفعناه
مكانا عليا على ما هو عليه غيره من الامكنة فجعل عليا نعتا للمكان عرفنا منه ان العلو ليس له ذاتيا
لانه لما لم يعم مع اشتراك الاماكن فى حد المكان علمنا ان علوه لمرتبة عند الله لا لمكانية المكان والا
لكان لكل مكان فعلو فلك الشمس لمرتبته وهى قطبيته للافلاك فالعلو لمرتبة القطبية اصالة وللمكان
تبعا وجواب لما قولنا عرفنا او علمنا حذف للعلم به واذ قال ربك للملائكة انى جاعل فى الارض خليفة
فهذا علو بالمكانة لان الخليفة على من استخلف عليه فكان علوه لكونه خليفة لا لكونه انسانا وقال
فى الملائكة استكبرت ام كنت من العالين فجعل العلو للملائكة فعلمنا منه ان العلو لهم لا لكونهم ملائكة
فلو كان لكونهم ملائكة لدخل الملائكة كلهم فى هذا العلو ولم يعمهم هذا العلو فلما لم يعم مع اشتراكهم
فى حد الملائكة عرفنا ان هذا علو المكانة عند الله وكذلك الخلفاء من الناس لا يكون علوهم الحاصل
بالخلافة ذاتيا لانه لو كان علوهم الحاصل لهم بالخلافة علوا ذاتيا لطبيعتهم لكان ذلك العلو حاصلا
لكل انسان ولم يعم ذلك العلو كل انسان فلما لم يعم عرفنا ان ذلك العلو للمكانة ولما فرغ من بيان علو المكان
والمكانة شرع فى بيان العلو الذاتى بقوله ومن اسمائه الحسنى العلى على من وما ثمه الا هو لانه من اسمائه الذاتية
فلا يستدعى الاضافة فاذا كان عليا وما ثمه غيره فهو العلى لذاته او هو العلى عن ماذا اى عن اى شئ اكتسب
العلو وما هو اى ليس ذلك الشئ الا هو اى الا عين الحق لا غيره فاذا كان ما استفاد الحق منه العلو عين الحق
فعلوه لنفسه وهو اى الحق من حيث الوجود عين الموجودات وان كان كل واحد منهما ممتازا بالوجوب
والامكان فلا يكتسب العلو عن غيره فمعنى كون الحق من حيث الوجود عين الموجودات اتحاده فى حقيقة
الوجود كاتحاده فى العلم والقدرة وغير ذلك فكان الاتحاد من جهة واحدة لا مطلقا وانه محال فاذا
كان الحق من حيث الوجود عين الموجودات فالمسمى محدثات من حيث الوجود هى العلية لذاتها وليست من حيث

الوجود الا هو الا عين الحق فهو اى الحق العلى لا علو اضافة اذ المضاف اليه ليس الا عين المضاف من حيث الوجود
فكل موجود من هذا الوجه فهو العلى لا علو اضافة وانما كان الحق من حيث الوجود عين الموجودات
لان الاعيان التى لها العدم الثابتة فيه اى فى العدم ما شمت رايحة من الوجود فهى باقية فى العدم
بعد ظهور الموجودات على حالها الاول من غير تغيير فالاعيان هى المراتب المتمايزة المعلومة لله تع فى علمه
الازلى لا تزال ان يكون معلومة ابدا مع تعداد الصور اى مع تكثير الصور فى الموجودات فالوجود
حقيقة واحدة فهو بالاصالة لذات واحدة فهى ذات واجب الوجود فالذات واحدة والوجود
حقيقة واحدة فما كان الوجود الحقيقى الا واحدا حقيقيا فيا فى الموجودات انعكاس ذلك الموجود الحقيقى
فى المراتب المعلومة وعكس الشئ عين ذلك الشئ كصورك فى المرايا المختلفة مع انك واحد وهى عينك
وهذه الكثرة لا وجود لها وهى نسب تحصل من ظهورك فى المرايا المختلفة والعين اى الموجود الحقيقى
واحدة من المجموع اى كان من جملة الموجودات التى هى عكسها وكان من حيث الوجود ثابتا فى المجموع لا
خارجا عنها فما كان الموجود الحقيقى من جملة الموجودات الا واحدا فوجود الكثرة فى الاسماء اى فى المظهر
الموجود الحقيقى وهى اى الاسماء والنسب اى نسبة الذات الواحدة الى المراتب المعلومة وهى اى النسبة
امور عدمية لا وجود لها فى الخارج وليس الموجود بالوجود الحقيقى فى الموجودات الا العين الذاتى
هو الذات الالهية الظاهرة فى مرايا الاعيان فهو اى الحق العلى لنفسه لا بالاضافة اذ لا غير ح
حتى اضيف اليه فما فى العالم من هذه الحيثية علو اضافة اذ الاضافة تقتضى التغاير ولا تغاير من هذه
الحيثية وفى هذه الحيثية الوجود للحق وانك مراته واما اذا كان الوجود لك والحق مراتك فله حكم
اخر واليه اشار بقوله لكن الوجوه الوجودية متفاضلة بعضها على بعض فان محمدا عم وجه من الوجوه
الوجودية متفاضل على ساير المخلوقات فالحق هو العلى بالاضافة على تفاضل محمد عليه عم فعلو الاضافة
موجود فى العين الواحدة وهى ذات الحق من حيث الوجوه الكثيرة وهذا باعتبار الغيرية فكان الموجودات
عينه من وجه وغيره من وجه واليه اشار بقوله لذلك اى لاجل هذين الاعتبارين نقول فيه اى فى حق الحق
هو اى الحق عين جميع الموجودات من حيث الوجود لا هو اى ليس الحق عين الموجودات من حيث الوجوه الكثيرة

وكذلك انت اى الموجودات عين الحق من حيث الاحدية الذاتية لا انت اى الموجودات ليست عين الحق
من حيث التعينات الخلقية وقد اورد على هذا المعنى نقلا عن كبار الاولياء فقال قال الخراز رحمه الله
وهو وجه من وجوه الحق ولسان من السنته اى وجوده وجه من وجوه وجود الحق ولسانه وجه
من وجوه السنة الحق ينطق اى يخبر بلسان الحق عن نفسه اى عن مرتبته ومقامه فى رتبته العلم بالله
بان الله لا يعرف الا بجمع بين الاضداد فى الحكم عليه اى على الله بها اى بالاضداد ثم بعد ذلك حكم عليه
بالاضداد فقال هو الاول والاخر والظاهر والباطن وهذا حكم عليه بالاضداد واما جمعه فقد اشار
اليه بقوله فهو عين ما ظهر وهو عين ما بطن فى حال ظهوره فقد جمع الظاهر والباطن من جهة واحدة
وهى حال الظهور وما ثمه اى وما فى العالم من يراه غيره اى من يرى الحق غير نفسه اذ كل من يراه فهو عين نفس
الحق وما ثمه من يبطن الحق عنه فهو ظاهر لنفسه وباطن عنه وهو المسمى ابا سعيد الخراز من هذا الوجه وغير ذلك
من اسماء المحدثات اذ المسمى باسماء المحدثات ح عين الحق كما ان الصور المختلفة الحادثة فى المرايا
باى اسماء سميتها لا يسمى بها الا صاحب هذه الصور لان ما يسمى بهذه الاسماء عين صاحب هذه الصور
فذات الخراز اسم الله تع ودليله فهو المسمى والمدلل ابو سعيد الخراز والاسم اى اللفظ الدال على الخراز دال على ما
دل عليه الخراز عند العارف بالله وباسمائه وهو لسان الوحدة عبر الخراز عند انكشافها بهذه العبارات
وبعد ايراد قول الخراز شرع فى بيان الاضداد واحكامها بقوله فيقول الباطن لا اذا قال الظاهر انا
ويقول الظاهر لا اذا قال الباطن انا يعنى اذا قال الواحد المتكلم وهو الله تع هو الظاهر قال ذلك المتكلم
لا من جهة بطونه واذا قال ذلك المتكلم هو الباطن قال هو لا من جهة ظهوره فقد حكم المتكلم
على نفسه بالاضداد بالجمع بينهما بقوله هو الاول والاخر والظاهر والباطن وهو بكل شئ عليم وهذا
الحكم فى كل ضد والحال ان المتكلم بهذا الكلام واحد وهو اى المتكلم عين السامع اذ لا غير فى هذه
الجمعية فالسامع والمتكلم واحد واورد على اثبات هذا المعنى قول الرسول عم ليسهل فهمه على الطالبين
بقوله يقول النبى عم وما حدثت به انفسها قال ان الله تجاوز لامتى ما حدثت انفسها ما لم يتكلم
او يعمل فهى اى النفس المحدثة اى تتكلم وتخبر السامعة حديثها اى كلامها العالمة بما حدثت به نفسها

والحال ان العين واحدة وان اختلفت الاحكام عليه ولاسبيل الى جهل مثل هذا فانه اى الشان يعلمه
كل انسان من نفسه بسبب مراجعته الى وجدانه فاذا ثبت هذا الحكم فى كل الانسان وهو والحال
ان الانسان صورة الحق ثبت فى الحق وهو استدلال من الاثر الى المؤثر لزيادة تفصيل هذا المعنى
وايضاحه او رد العدد فقال فاختلطت الامور بعضها مع بعض وظهرت الاعداد بالواحد اى
بوجود الواحد فى المراتب المعلومة فاوجد الواحد العدد وهو نظير لايجاد الحق العالم وفصّل
العدد الواحد وهو نظير لتفصيل العالم الحق واحكامه واسمائه اذا الواحد اوجد بتكرره العدد
والعدد يفصّل الواحد فى المراتب المعلومة مثل الاثنين والثلثة فكانت مراتب العدد كلّه مراتب
الواحد يظهر فيها بتكرّره فهو عين واحدة يختلف عليها الاحكام بحسب المراتب فان صورة
الثلثة مثلا واحدة ومادته وهى تكرر الواحد واحدة والكثرة معدومة فى الخارج فلا موجود
فى الخارج الا عين واحدة وما ظهر حكم العدد وتفصيل الواحد الا بالمعدود لانه عرض غير قايم
لنفسه يقتضى محلا يقوم به وهو الجواهر المعدود والمعدود منه عدم اى معدوم فى الحس
ومنه موجود فيه فقد يعدم الشئ من حيث الحس وهو موجود من حيث العقل فلا يقتضى العدد
لظهور حكمه الا المعدود سواء كان موجودا فى الحس او فى العقل فالاعيان وهى الصّور العلميّة بمنزلة
العدد فما ظهر حكمها الا بالموجودات الخارجية او بالموجودات التى لا وجود لها فى الخارج فلا بدّ
من عدد يفصّل الواحد فى المراتب المعلومة ومعدود يظهر حكم العدد ولا بدّ من واحد ينشئ اى
يوجد ذلك العدد فينشا اى يوجد ذلك الواحد تفصيلا بسببه اى بسبب ذلك العدد فظهر به
كيفيه ايجاد الحق الاشياء فاذا كان الواحد اوجد العدد والعدد يفصله ففيه اعتباران فان كان
كل مرتبة اى فانا اعتبرنا ان كلّ واحد من مرتبة العدد حقيقة واحدة ممتازة عن الاخرى
كالتسعة والعشرة مثلا الى ادنى والى اكثر الى غير نهاية ما هى مجموع اى ليس هذه المراتب بمجرد جمع
الاحاد فقط بل ينضم اليها ما به الامتياز ولا ينفك عنها اى عن هذه المراتب اسم جمع الاحاد اذ هو
ما به الاتحاد فان الاثنين حقيقة واحدة والثلثة حقيقة واحدة بالغا ما بلغت هذه المراتب

لاينفك

لا ينفك عنها جمع الاحاد مع امتياز كل واحدة منها عن الاخرى فهذا نظير اعتبار الحق مع الخلق
وان كانت اى وان اعتبرنا انها حقيقة واحدة مع قطع النظر عما به الامتياز فما اى الذى عين
واحدة منهن عين ما بقى وهذا نظير اعتبار الحق بلا خلق فكان الاثنين عين الواحد والثلثة عين الاثنين
فكلّ المراتب عين الواحد وعين الاخرى وليس هذا الاعتبار اعتبارا محضا بل هو مطابق بما هو الامر
عليه وعلى كلا التقديرين فالجمع ياخذها اى ياخذ عينا واحدة كالواحد فيقول بها اى يتكلم بتلك
العين الواحدة فالباء للصّلة منها اى ابتداء تكلمه من هذه العين الواحدة فيحكم الجمع بها اى بهذه
العين الواحدة عليها اى على هذه العين الواحدة فاذا كان الماخوذ عينا واحدة والقول بها ومنها
والحكم بها عليها فلا شئ فى كل مرتبة خارجة عنها فكان عين الواحدة موضوعة ومحمولة فى كل مرتبة
فالموضوع عين المحمول والمحمول عين الموضوع فما كان المحكوم عليه بالاثنين والثلثة والاربعة
الى غير نهاية الا عينا واحدة فهى المسمىّ باسماء المحدثات بحسب المراتب وهو قول الخراز فالعين
الواحدة تسمى واحدة فى مرتبة واثنين فى مرتبة وثلثة فى مرتبة واربعة فى مرتبة وهكذا فى كل مرتبة
فما يجرى هذه الاحكام المختلفة الا على عين واحدة قد ظهر فى هذا القول اى فى قوله فالجمع ياخذها
عشرون مرتبة مفردة وهى مرتبة الواحد ومرتبة الاثنين الى العشرة وعشرون وثلثون و
اربعون وخمسون وستون وسبعون وثمانون وتسعون ومائة والف فقد دخلها التركيب
اى فيما بينهن التركيب نحو احد عشر واثنى عشر وغير ذلك فعلى كلا التقديرين فما تنفك اى ما تزال
تثبت عين ما اى عين الذى هو منفى عندك لذاته فانك اذا قلت واحدا فقد اثبت الواحد واذا قلت
اثنين فقد اثبت الاثنين ونفيت الواحد واذا قلت ثلثة فقد اثبت ثلثة ونفيت الواحد
والاثنين مع ان الاثنين والثلثة لا يمكن بدون الواحد فثبت ما نفيته فى كل المراتب ومن عرف
ما قررناه فى الاعداد ان نفيها عين ثبتها علم ان الحق المنزه هو الخلق المشبه من وجه وكذا الخلق المشبه
هو الحق المنزه من وجه وان كان تميز الخلق من الخالق من وجه وهو وجوب الخالق وامكان المخلوق
فالامر الخالق المخلوق من وجه والامر المخلوق الخالق من وجه فمنهم من نظر الى الخلق ولا يرى

وجزاء الشرط لدلالة قوله ما هى بمجموع ... محذوف

الخالق ومنهم من يرى الخالق ولا يرى المخلوق ومنهم من جمع بينهما فى كل مقام ومرتبة وهو اكمل الناس
والمرشد الكامل فقد فاز الحقيقة فى رتبة العلم بالله التى ليس للمخلوق فوقها مرتبة وعلم ايضا ان معنى
كون الحق عين المخلوق اتحاده مع المخلوق فى امور كلية كالوجود والعلم والحيوة وغير ذلك وغيريته
امتيازه بامر مختص كالوجوب والامكان وهذا بعينه هو مذهب اهل السنة لانهم قالوا ان الحق
مطلقا عين المخلوق حتى يخالف الشرع كل ذلك الامر المخلوق يحصل من عين واحدة لا من عين واحدة
بل فى نفس الامر هو اى الامر المخلوق من حيث هويته واحدية ذاته العين الواحدة اى عين الحقيقة الواحدة
وهو اى العين الواحدة من حيث اسمائه وصفاته العيون الكثيرة اى الحقايق المختلفة فما فى الكون الا الحق
ويجوز ان يكون معناه وهو اى الامر المخلوق من حيث اختلاف الصور عليه العيون الكثيرة لكن الاول
انسب الى المقام لان المراد بقوله لا بل اضراب عن الكلام الذى يشعر المغايرة ولا يكون الاضراب
الا باثبات ان ليس فى الوجود الا الحق وهذا المعنى ثابت فى الاول دون الثانى فانظر ماذا ترى اشارة
الى اهتمامه فى بيان الحق وحث لطالب الحق على طلبه قال ولد ابرهيم ع م يا ابت افعل ما تؤمر وفيه
اشارة الى ان الواجب على المرشد ما فعل بالمريد الا بامر الحق وان الواجب على المريد ما فعل الا بامر المرشد
والولد عين ابيه كما سبق وجهه فما راى الولد يذبح سوى نفسه وفداه بذبح عظيم فظهر بصورة كبش
فى عالم الحس من ظهر فى عالم الرؤيا بصورة انسان وهو ولد ابرهيم فظهر بصورة ولد لا بل بحكم ولد من
هو عين الوالد فالامر واحد ظهر بصورة الكبش والولد والوالد فهو عين ما ظهر فكان كل واحد من المظاهر
عين الاخر بهذا الاعتبار وخلق منها زوجها فاذا خلق منها فما نكح ادم ع م سوى نفسه فمنه الصاحبة
والولد والامر واحد فى العدد ولا شئ فى العدد غير الواحد فاذا كان اصل الامور واحدا فمن الطبيعة
ومن الظاهر منها استفهامين اى اخبرونى اى شئ هما اى وما ادركتم اى شئ هما وما رايناها نقصت بما ظهر
عنها ولا زادت بعدم ما ظهر الطبيعة هى القوة السارية فى الاجسام كلها واشار الى ان الامر الواحد
فى العدد هو الطبيعة ثم بين الاستفهام حالهما ونقل كلامه من الجمع الى الفرق بقوله وما استفهام الذى ظهر
غيرها وما هى عين ما ظهر اى ما ظهر من الطبيعة غير الطبيعة وكذلك الطبيعة غير ما ظهر منها لاختلاف الصور

بالحكم

بالحكم عليها اى على الطبيعة فى قولنا فهذا اى هذا الشئ او هذا المزاج بارد يابس وهذا المزاج حار يابس فجمع
بينهما باليبس اى بسببه وابان اى ظهر الجامع بغير ذلك وهو البرودة والحرارة وظهر من الطبيعة بعد جمع
البرودة والحرارة التين لم تكونا قبل الجمع فاختلف الصور بالحكم عليها فكان ما ظهر منها غيرها وهى
غير ما ظهر والجامع بين البارد اليابس والحار اليابس الطبيعة فكانت الطبيعة سارية فى الموجودات ظاهرة
بالصور المختلفة لا بل العين الواحدة التى ظهرت بصور الموجودات كلها هى عين الطبيعة فعالم الطبيعة
صور والطبيعة ملكوت تلك الصور فى مراة واحدة وهى الذات الالهية وهذا اذا اعتبر ان الوجود للمخلوق
والحق مراة له وح الطبيعة غير العين الواحدة لا بل عالم الطبيعة صورة واحدة وهى الذات الالهية
التى تسمى عينا واحدة فى مرايا مختلفة وبهذا الاعتبار كانت الطبيعة عين العين الواحدة فما ثم اى ليس فى هذه
المسئلة الاحيرة لتفرق النظر لانه بالنظر الى صور فى مراة واحدة يظهر الخلق ويختفى الحق وبالنظر الى صورة
واحدة فى مرايا مختلفة يظهر الحق ويختفى الخلق وهذا معنى تفرق النظر ومن عرف ما قلناه من ان الحق
المنزه هو الخلق المشبه لم يحر لعدم تفرق النظر فيه او ما قلناه من ان العين الواحدة ظهرت بالصور
المختلفة فى المرايا المختلفة فلا تفرق ولا حيرة اذ تفرق النظر يحصل من تفرق الطريق وما بينه طريق
واحد حق لا تفرق فيه وان كان فى مزيد علم اى وان كان العارف ما قلناه يعلم الحق من وجوه كثيرة
فان ما ذكره من التعريف الالهى يدفع حيرة العارف فى عرفان كل وجه اذ لا ينفك العلم منه اذا علم ما
قلناه ولو كان فى مزيد علم فلم يحر لخلوصه عن تفرق النظر بسبب هذا العلم فاذا كان الحق حقيقة واحدة
يظهر بصور مختلفة فليس ذلك الظهور المختلفة للواحدة الا من حكم المحل لا من جهتها والمحل وهو
الموجودات واحوالها عين العين الثابتة فيها اى فبسبب العين الثابتة يتنوع الحق فى المجلى وهو
عين العين الثابتة فاذا كان الحق يتنوع فى المجلى فيتنوع الاحكام عليه فيقبل الحق كل حكم وما يحكم عليه
الا عين ما تجلى فيه الحق وهو عين الثابتة وما ثمه الا هذا اى وليس فى وسع المخلوق فى العلم بالله الا ما قاله
فلا مرتبة فوقه ولما فرغ عن بيان الحق واحكامه شرع فى تلخيصه بالابيات فقال فالحق الفاء نتيجة ما
ذكر خلق بهذا الوجه وهو كونه متنوعا باحكام الموجودات فاعتبروا وفيه اشارة الى ان هذا الوجه معتبر

عنه وجليل القدر وعظيم الشان والا لما امروا وهي بالاعتبار وليس خلقا بذلك الوجه فاذكروا وهذا الوجه
هو كون الحق مرآتا للموجودات ومختف منزه عن احكام الخلقية من يدرى من يعلم ما قلت من بيان الحق
لم تخل لبصيرته وهي بصر القلب وليس يدريه ما قلته الامن له البصر الذى لا يعجز في مشاهدته للحق
في ظهوراته جمع بين الحق والخلق وقلت الحق عين الخلق وفرق بينهما فقلت الحق ليس بخلق فان العين واحدة
وهي الكثيرة فيقبله الجمع والفرق لا تبقى انت في الجمع بعد الجمع فرقه ولا تذر اى لا تترك الجمع في التفريق
بل جمع في عين التفريق وفرق في عين الجمع فان من فرق فلم يجمع في عين تفريقه وجمع ولم يفرق في عين
جمعه فقد تفرق نظره فاتمه الآخيرة وهذا هو خلاصة ما ذكره تفصيلا ثم رجع الى ما كان بصدده
فقال فالعلى لنفسه هو الذى يكون له الكمال الذى يستغرق به اى بسبب ذلك جميع الامور الوجودية
كالموجودات الخارجية والنسب العدمية كالامور التى لا وجود لها في الخارج وهي الامور الكلية الشاملة
لجميع الموجودات كالوجود والحيوة بحيث لا يمكن ان يفوته اى ان يفوت صاحب الكمال نعت منها اى من الامور
الوجودية والنسب العدمية سواء كانت النعت محمودة عرفا وعقلا وشرعا او مذمومة عرفا وعقلا وشرعا
كلها قايم به وموجود بايجاده وليس ذلك الكمال الاستغراقى الا لمسمى الله خاصة وهو الاسم الاعظم
الاعلى على جميع الاسماء واما غير مسمى الله خاصة فما هو مجلى له اى لمسمى الله او صورة فيه اى او كان غير مسمى الله
ما هي صفة ظهرت في مسمى الله هذا ناظر الى ان صفات الله ليست عين ذاته من وجه فان كان مجلى له اى فان
كان ذلك الغير مظهر المسمى الله فيقع التفاضل لابد من ذلك العلو بين مجلى ومجلى بقدر نصيبه من الاحاطة
وان كان صورة فيه فتلك الصفة القائمة بذات المسمى الله عين الكمال الذاتى اى عين الكمال الذى لمسمى الله
لانها اى لان هذه الصفة عين ما ظهرت هذه الصفة فيه وهو المسمى الله فكان لها العلو الذاتى
لاتحاد الصفة مع الذات فاذا كانت تلك الصفة عين المسمى الله خاصة فالذى لمسمى الله من العلو
الذاتى هو الذى لتلك الصورة التى هي عين المسمى الله ولا يقال هي هو ولا هي غيره اى لا يقول
اهل النظر هي هو ولا هي غيره واما اهل الله فقد قالوا هي هو وهي غيره من جهتين وقد اشار ابو القاسم بن
قسى وهو من كبار الاولياء في خلعه وهو الكتاب المسمى بخلع النعلين الى هذا اى كون الصفة والاسم

الحق م

الصورة اى في ظاهر م

عين الذات من وجه وغيره من وجه بقوله ان كل اسم الهى كالقادر والمريد وغير ذلك يسمى بجميع
الاسماء الالهية كما ان مسمى الله يسمى بجميع الاسماء وينعت بها كما ينعت المسمى الله بها وذلك هناك
اى وقال في بيان هذا الكلام في ذلك المقام ان كل اسم يدل على الذات وعلى المعنى الذى سيق له اى
وضع ذلك الاسم بهذا المعنى ويطلبه اى ويطلب ذلك الاسم هذا المعنى الموضوع له الاسم فمن حيث
دلالته على الذات له جميع الاسماء ومن حيث دلالته على المعنى الذى ينفرد به يتميز عن غيره كالرب
والخالق والمصور الى غير ذلك فالاسم عين المسمى من حيث الذات والاسم غير المسمى من حيث ما يختص
به من المعنى الذى سيق له فعلم منه ان الصفات عين الاسماء فاذا فهمت ان العلى ما ذكرناه وهو قوله
فالعلى لنفسه الى آخره علمت انه اى ان علو المسمى الله ليس علو المكان ولا علو المكانة اى ليس سببا
لعلوه المكان والمكانة وان وجدا فيه بل بسبب علوه ذاته فعلوه بالمكان والمكانة عين علوه الذاتى
اذ هما من جملة الكمالات التى استغرق الذات بها فالعلو الذاتى هو المسمى الله خاصة فان علو المكانة
اى علو الذى المكانة سبب له في الدنيا يختص بما في عالم الشهادة من جنس الانسان فلا ينافى قوله
علو المكان بالعمل وعلو المكانة بالعلم يدل عليه قوله بولاة الامر كالسلطان والحكام والوزراء
والقضاة وكل ذى منصب سواء كانت فيه اهلية ذلك المنصب كالعدالة والعقل والعلم او لم يكن والعلو
بالصفات ليس كذلك وهو علو المسمى الله خاصة وعلو بعض مجاليه وهو العلماء بالله فان علوهم بالصفات
العلمية الباقية ازلا وابدا فانه قد يكون اعلم الناس يتحكم فيه من له منصب التحكم وان كان اجهل الناس
فهذا على بالمكانة بحكم التبع ما هو على في نفسه واما العالم فهو على في نفسه ولذلك لا يزال عن رفعة العلم
فاذا عزل ذلك الجاهل زالت رفعته والعالم ليس كذلك فص حكمة مهيمية في كلمة ابراهيمية الهيمان
هو افراط الحب الذاتى السارى في جميع الموجودات وكان هذا غالبا في روح ابرهيم ع م لذلك طلب
الحق في المظاهر النورية واشار الى شدة سريان المحبة الالهية في وجوده ع م وبين معنى الهيمان بقوله
انما سمى الخليل خليلا لتخلله اى لتخلل الخليل وحصر عطف تفسير جميع ما اتصفت به الذات الالهية
كما ان الذات الالهية يحيط ويحصر جميع اسمائه وصفاته كذلك الخليل يحصر جميع الاسماء الالهية

لتجلى الحق له بجميع اسمائه وصفاته واستشهد عليه بقول الشاعر ر قد تخللت مسلك الروح منى اى سريت
انت فى وجودى وفاتى كسريان الروح الحيوانى فى جميع اجزاء البدن وبه اى بهذا التخلل سمى الخليل
خليلا كما يتخلل اللون المتلون بكسر الواو فيكون العرض بحيث جوهره اى فى مكان جوهره بسبب سريان
العرض فى جميع اجزاء جوهره بحيث لا امتياز بينهما فى الحس ماهو اى ليس ذلك التخلل كالمكان والمتمكن فيه
فانه لا تخلل فيه حسا وعقلا هذا ان كان برهيم م محبوبا والحق محبا له فكان الهيمان وهو من زيادة
المحبة الالهية يتعلق بابرهيم فكان تخلل ابرهيم جميع صفات الحق بمنزلة تخلل المحبوب الى جميع اجزاء
وجود المحب واما ان كان ابرهيم محبا والحق محبوبا له فقد اشار اليه بقوله ولتخلل الحق وجود صورة
ابرهيم ولما بين ثبوت معنى التخلل من الطرفين لغة شرع فى اثباته فيهما بالدليل العقلى فقال وكل حكم
على الله من صفات المحدثات وعلى العبد من صفات الحق يصح من ذلك التخلل ولو لا التخلل هذا الحكم فان ماصح ح
لكل حكم موطنا خاصا به يظهر ذلك الحكم به اى بسببه او فيه لا يتعداه اى لا يظهر ذلك الحكم بغير ذلك
الموطن ولا يظهر فى ذلك غير ذلك الحكم لاختصاصهما من الطرفين ولو لا تخلل المحكوم عليه ذلك الموطن ح
الموطن لم يظهر ذلك الحكم ابدا مع انه قد شاهدنا ظهور الاحكام واليه اشار بقوله الا ترى الحق
يظهر بصفات المحدثات واخبر بذلك عن نفسه وبصفات النقص وبصفات الذم ولو لم يتخلل
الحق وجود صورة المحدثات لم يظهر منه الحكم على نفسه بصفات المحدثات الا ترى المخلوق يظهر
بصفات الحق من اولها واخرها الا الوجوب الذاتى وكلها اى كل صفات الحق حق له اى ثابت للمخلوق
بها ولو لا تخلل العبد الحق لما صح هذا الحكم كما هى ضمير الشان يفسره قوله صفات المحدثات حق اى ثابت
للحق اعلم ان التخلل عبارة عن السريان ومعنى سريان الحق فى العبد وجود اثر ذاته وصفاته فى وجود
العبد مع كون الحق منزها بجميع صفاته عن هذا الكون لان الاتحاد من كل الوجوه باطل عندهم فلما نزل
الحق نفسه منزلة العبد واثبت لنفسه ماهو من خواص عبده فقال مرضت وجعت علمنا ان المريض
والجايع ليس صورة العبد بل هو الروح المتصف بصفات الله تع الظاهر فى صورة العبد بالهيكل
المحسوس المشاهد فما اثبت صفات المحدثات فى الحقيقة لنفسه بل اثبت لاثر نفسه تنبيها على انه واجب

التعظيم

التعظيم فانه ظل الله تع فالله تع عظم ظله كما عظم نفسه فما قال ع لا تعظيما للعباد فمن اعاده فقد اعاد الحق
فمن اشبعه فقد اشبع الحق على طريق من اكرم عالما فقد اكرمنى وهذا مخصوص بالانسان دون غيره
لان كمال ظهور الحق فيه لا فى غيره لذلك لا يثبت لنفسه صفات ساير المحدثات ومعنى سريان
الحق فى العبد فى الحق احاطته جميع ما اتصفت به ذات الحق بحسب استعداده وقد صرح بهذا
المعنى بقوله وحصره بعد قوله لتخلله فانظر بنظر الانصاف كيف عادت مسائل الفن بتوجيهنا
الى سيرتها الاولى سيرة الشريعة وسيجئ تحقيقه ويدل على ثبوت صفات المحدثات للحق قوله تع
الحمد لله فرجعت اليه عواقب الثناء من كل حامد ومحمود لاختصاص الحمد لنفسه واليه يرجع الامر
كله فاذا كان رجوع الامر اليه كله فعم فاعله ما ذم وحمد على البناء المجهول وما ثمة اى وما
فى العالم الا محمود او مذموم يعنى ان الامر اما محمود او مذموم وكل منها يرجع اليه تع من
حيث الوجود اما المحمود فظاهر لانه مستحق بالذات ان يحمد واما المذموم فمن حيث ملكوته
ونسبته الى الله محمود ومن حيث صورته وشيئيته مذموم فما فى العالم مذموم من هذا الوجه
فما ثبت للحق الا ملكوت صفات المحدثات للحق لا صورتها الحسية والمراد بالملكوت هى الصفات
التى تكون منشأ الخلق صفات المحدثات فملكوت المرض والجوع محمود ومطهر وثابت للحق ومن هذا
الوجه كمال من كمالات الالهية ومن حيث صورة حدوثه وكثافته نقص لا يمكن ان يكون صفة
الله تع وكان الحق محمودا بملكوت الذم فما يلزم من ثبوت ملكوت الذم له ثبوته له كما لا يلزم
من حدوث تعلق العلم حدوث العلم فملكوت كل شئ حادث من حيث تعلقه الى ذلك الشئ
ومن حيث نسبته واضافته الى الله قديم اذ هو اسم من اسماء الله وصفة من صفاته فالمراد بقوله
صفات المحدثات حق للحق ملكوت الصفات لا نفس الصفات لكن لما ورد النص على الظاهر
اخرج كلامه على طريق النص فظهور الحق بصفات المحدثات بناء على ان الممكنات ثابتة على عدمها
ما شمت رائحة من الوجود فما وجودها الا اضافة وجود الحق اليها فظهرت بهذه الاضافة
بالصفات المحمودة والمذمومة واتصفت اضافة الوجود بتلك الصفات المذمومة والذات

مع صفاته منزّه عن هذا وهذا معنى قولهم صفات المحدثات حق للحق اعلم انه ما تخلل شئ شيئا الا
كان ذلك المتخلل اسم فاعل محمولا فيه اى فى المتخلل اسم مفعول فالمتخلل اسم فاعل محجوب بالمتخلل
اسم مفعول فاسم المفعول هو الظاهر واسم الفاعل هو الباطن المستور وهو اى الباطن غداء له اى للظاهر
كالماء يتخلل الصوفة فتربو به اى بالماء وتتسع تلك الصوفة فان كان الحق هو الظاهر فالخلق مستور فيه
فيكون الخلق جميع اسماء الحق قوله سمعه وبصره وجميع نسبه وادراكاته عطف بيان لقوله جميع اسماء
الحق هذا نتيجة قرب الفرايض فشاهد العبد فى ذلك المقام فى مراة وجوده وجود الحق ويرى ان الحق
يسمع به ويبصر به وكان الاحكام كلها للحق لكن بسبب العبد وهذا اذا تجلى الله لعباده باسمه الباطن
وح كان العبد باطنا والحق ظاهرا له واذا كان الخلق هو الظاهر فالحق مستور وباطن فيه اى فى الخلق
فالحق يكون سمع الخلق وبصره ويده ورجله وجميع قواه اى يرى العبد ان الحق قواه الظاهرة والباطنة
فاخبر الحق عن ذلك المقام على حسب مشاهدة العبد والا لم يكن الحق يدا احد ولا رجله فى نفس الامر
كما ورد فى الخبر الصحيح كنت سمعه وبصره هذا اذا تجلى الحق للعبد بالاسم الظاهر فيرى العبد
وجوده فى مراة الحق فشاهد ان الاحكام كلها ثابتة لنفسه وان الحق سبب له لظهور الاحكام من العبد
وهو نتيجة قرب النوافل هذا ان اعتبرت الذات الالهية من حيث النسب والاضافات وهى
اعتبار الذات مع جميع الصفات ثم ان الذات لو تعرت عن هذه النسب لم تكن الها اى لم تظهر
الوهيته وهذه النسب اى الصفات الالهية التى تثبت للحق كالخالق والرزاق وغير ذلك من الصفات
الاضافية احدثتها اعياننا اى اظهرت اعياننا الخارجية هذه الصفات فنحن جعلناه بالوهيتنا
الها اى فنحن بعبوديتنا اظهرنا معبوديته كما اظهرنا باعياننا الخارجية الوهيته وهى اتصافه
بجميع الصفات او جعلنا بمصنوعيتنا صانعا فاذا لم يكن ظهور الصفات الا بوجودنا فلا يعرف
الحق من حيث الصفات حتى نعرف فتوقف معرفة الحق من حيث الصفات الى معرفة وجودنا
كما توقف ظهور الصفات الى وجودنا قال عم من عرف نفسه فقد عرف ربه فقد ربط معرفة الرب
الى معرفة النفس وهو اعلم الخلق بالله فدل ذلك على ان الامر كما قلناه فلا يعلم الحق من غير نظر

يا

الى العالم فلا نطلب ثبت معرفة الحق من غير نظر الى العالم لئلا تقع فى الغلط فان بعض الحكماء وهو ابو على
ومن تابعه وابا حامد وهو الامام الغزالى ومن تابعه ادعوا انه والضمير للشان يعرف الله من غير نظر
الى العالم وهذا غلط نعم تعرف ذات قديمة ازلية لا كلام ولا نزاع فيه وانما كلامنا فى انه لا يعرف
انها اله حتى يعرف المألوه فهو اى المألوه الدليل عليه اى على الاله فمن لم يعرف الدليل لم يعرف المدلول
وابو حامد نفى ذلك بقوله يعرف الله من غير نظر الى العالم واما معرفة ذات قديمة ازلية فثابتة
عند الشيخ بدون النظر الى العالم ثم بعد هذا اى بعد معرفة الحق بالعالم وهذا اول مرتبة فى العلم بالله
لانه استدلال من الاثر الى المؤثر ولا توقفه على الكشف لذلك قال فى ثان حال يعطيك الكشف
ان الحق نفسه كان عين الدليل على نفسه وعلى الوهيته فان الاستدلال من الاثر الى المؤثر يوصل
الى هذا الكشف على معنى انه استدللنا بوجودنا الخارجى الى اعياننا الثابتة لانه اثرها واستدللنا
باعياننا على الوهيته وهى صفات الله تع واسماؤه واستدللنا باسمائه وصفاته على ذاته تمت مرتبة
الاستدلال ثم يعطيك الكشف ان اعياننا الثابتة عين الصفات وان الصفات عين الذات
فكان الحق نفسه عين الدليل على نفسه وعلى الوهيته فاذا كان الحق عين الدليل على نفسه كان نفس الحق
دليلا على نفسه وعلى الوهيته لا العالم بل العالم مراة لفيضانه الوجود فيه بالتجلى الاسمائى كالمرآة
فان المراة ليست دليلا على وجود الراى بل الدليل هو الصورة الحاصلة فيها من الرأى التى هى
عين الرأى فكان الرأى عين الدليل على نفسه ويعطيك الكشف ان العالم ليس الا تجليه فى صور
اعيانهم الثابتة التى يستحيل وجودها فى الخارج بدونه اى بدون ذلك التجلى ويعطيك الكشف
انه اى الحق يتنوع ويتصور على البناء للفاعل بحسب حقايق هذه الاعيان واحوالها وهذا الكشف
والذوق بعد العلم به اى بعد العلم والحكم منا بانه اله لنا ونحن تحت حكومته هذا نتيجة قرب
الفرايض ويسمى مقام الجمع وفى هذا المقام يكون الحق ظاهرا والعبد مختفيا ثم يأتى الكشف الاخر
فيظهر صورنا فيه اى فى الحق فيظهر بعضنا لبعض فى الحق للمناسبة المقتضية للظهور فيعرف بعضنا
ويتميز بعضنا عن بعض فى الحق فظهر منه ان البعض لا يظهر ولا يعرف ولا يتميز عن بعض وهذا الكشف

بهم

بعضا م

اعلى من الاول فانه قرب النوافل ويسمى مقام الفرق بعد الجمع وجمع الجمع فمنا من يعرف ان فى الحق
وقعت هذه المعرفة لنا بنا بظهور صور ناقيه ومنا من يجهل الحضرة التى وقعت فيها هذه المعرفة
بنا فلا يحصل له هذه المعرفة لان المعرفة فى الحضرة فرع المعرفة بنفس الحضرة ومن لم يعرف الحضرة
لم يكن الحضرة مرآتا له ولم يظهر له الصور فيها حتى حصل المعرفة اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين
الحضرة ثم بين جمع المقامين الحاصلين بين الكشفين بقوله وبالكشفين معا يحصل لنا العلم بان
ما يحكم الحق علينا الا بنا اى بسبب طلبنا ذلك الحكم منه لكن يظهر ذلك الحكم فينا هذا ناظر
الى الكشف الاول لا اى لا يحكم الحق بحكم من الاحكام علينا بنا بل نحن نحكم علينا بنا اى بل الحاكم
علينا بنا نحن ولكن ذلك الحكم يظهر فيه اى فى مراة الحق هذا ناظر الى الكشف الثانى فمن جمع
بينهما بحيث لا يحجب احدهما عن الاخر فهو الواصل الى درجة الكمال فى رتب العلم بالله ولذلك
اى ولاجل ان كون الحكم علينا منا لا من الله وان ما فعل الله بنا الا ما نحن نفعل بانفسنا
قال تع فلله الحجة البالغة يعنى على المحجوبين الذين لم ينكشف لهم ما انكشف للعارفين فى الدار
الدنيا اذا قالوا للحق لم فعلت بنا كذا وكذا مما لا يوافق اغراضهم فيكشف الحق لهم عن ساق
اشارة الى قوله تع يوم يكشف عن ساق وساق الامر اصله ونهايته وهو اى الكشف عن ساق
الامر فى الاخرة الامر الذى كشفه العارفون هنا ويتحققون به فيرون اى المحجوبون عند
كشف الحق لهم عن ساق الامر ان الحق ما فعل بهم ما اى الذى ادعوه فى حال حجابهم انه اى الحق
فعله اى فعل ما ادعوه وهو قولهم لم فعلت بنا كذا وكذا ويرون ان ذلك الفعل الذى اسندوا
للحق صدر منهم لا من الله فانه اى الحق ما علمهم الا على ما هم عليه وما فعلهم الا ما علمه منهم فتدحض
اى تبطل حجتهم وتبقى الحجة لله تع البالغة على المحجوبين فان قلت فما فائدة قوله تع ولو شاء لهديكم
اجمعين يعنى اذا كان الحكم علينا منا لا من الله تع فما معنى تعلق المشية الى هداية الكل فى قوله تع
ولو شاء لهديكم اجمعين قلنا فى بيان فائدة هذا الكلام ان لو حرف امتناع لامتناع اى حرف
موضوع لامتناع لامتناع غيره فامتناع هداية الكل انما كان لامتناع تعلق المشية اليها وانما امتنع

تعلق المشية الى هداية الكل لان تعلق المشية تابع لتعلق العلم والعلم تابع للمعلوم فما علم الله
الا على ما هو الامر عليه فما شاء الا ما هو الامر عليه فلو كانت الاعيان الثابتة كلها طالبة من الله
الهداية لشاء هداية الكل ولو شاء هداية الكل لهداهم كلهم فكانت هداية الكل ممتنعة فى
نفس الامر لانه لا امكان لها ولا تعلق للمشية للممتنع واما عند العقل فلا امتناع واليه
اشار بقوله ولكن عين الممكن لامكانه قابل للشئ ونقيضه فى حكم دليل العقل فامكن عند العقل
هداية عين كل ممكن لان العقل قاصر عند ادراك الشئ على ما هو عليه فجاز ان يكون الشئ الواحد
ممتنعا فى نفسه وممكنا عند العقل واى الحكمين المعقولين من الهداية وعدمه وقع ذلك الحكم
المعقول هو الذى كان عليه الممكن فى حال ثبوته فلا يمكن الهداية اى الايمان بالرسل فى استعداد كل
احد فلا يشاء ايمانه ولو امكن ايمانه فى نفسه لشاءه فحصل له الايمان ولما حقق الاية على التفسير
شرع تاويلها وتطبيقها ما ذكره من حاصل الكشفين بقوله ومعنى لهديكم ليبين لكم اجمعين ما هو
الامر عليه كما بين بعضكم لاقتضاء استعداد ذلك البعض بيان الامر على ما هو عليه وما اى وليس
كل ممكن من العالم فتح الله عين بصيرته لادراك الامر فى نفسه على ما هو الامر عليه لان منهم من
يقتضى ذلك الفتح ففتح الله له ومنهم من يقتضى عدم الفتح فلم يفتح الله له فمنهم العالم حقيقة الامر
على ما هو عليه بفتح الله عين بصيرته ومنهم الجاهل حقيقة الامر على ما هو عليه بعدم فتح الله عين
بصيرته فاذا لم يفتح الله عين بصيرة كل ممكن فما شاء هداية الكل فما هداهم اجمعين ولا يشاء
اى ولا تعلق لمشية هداية الكل فى الماضى والمستقبل وكذلك اى كما لو شاء ان يشاء يعنى اذا علق
بهداية الكل فى الاستقبال بحرف ان فهل يشاء هداية الكل ام لا استفهام انكارى بل ما يشاء هداية
الكل بعين ما مر فى ولو شاء فى السؤال والجواب غايته ان لو شاء ما لم يكن هذا اى ان شاء ما لا يكون
فمشية احدية التعلق اى مشية الله تع واحدة متعلقة بالاشياء على حسب علمه وهى اى المشية
نسبة تابعة للعلم لان ما لم يعلم لا يمكن تعلق المشية به والعلم نسبة تابعة للمعلوم والمعلوم انت
كناية عن جميع الاعيان واحوالك فليس للعلم اثر فى المعلوم اى وليس لعلم الحق اثر فى المعلوم حتى يتبع

لعلم الله تع فكان المعلوم تابعا للمشيئه وليس كذلك بل للمعلوم اثر اى حكم فى العالم فيعطيه اى فيعطى المعلوم

العالم من نفسه اى من نفس المعلوم ما هو عليه فى عينه وانما ورد الخطاب الالهى بحسب ما تواطأ

عليه المخاطبون وبحسب ما اعطاه النظر العقلى لاشتراك المخاطبين كلهم فى النظر العقلى وما ورد

الخطاب على حسب ما يعطيه الكشف والالغات نصيبا ارباب العقول من الخطاب الالهى لعدم

وفاء استعدادهم بذلك ولذلك اى ولاجل ولورود الخطاب على حسب ادراك ارباب العقول

كثر المؤمنون وقل العارفون اصحاب الكشف لان اصحاب الكشف اقل من ارباب العقول فاذا ورد

الخطاب على حسب ادراك العقلاء كثر المؤمنون وقل العارفون لعدم ورود الخطاب على ما يعطيه

الكشف وما احد منا الا له مقام معلوم فى علم الله تع لا يتعداه فى العلم فعلم بعضنا بنظر العقل

ولا يتعدى عن حكم العقل وعلم بعضنا بالكشف والاطلاع على سر القدر ولا يتعدى عن حكومة سر

القدر وهو اى المقام المعلوم لك ما كنت متصفة به فى ثبوتك فى علم الله ظهرت متصفة به

فى وجودك الخارجى هذا اى كون المقام بهذا المعنى ان ثبت ان لك وجودا فان ثبت ان الوجود

للحق لا لك فالحكم لك بلاشك فى وجود الحق اى فان كنت معلوما باقيا فى حال عدمك والظاهر

الحق فى مراة وجودك فانت تحكم على الله بما فى عينك فى وجود الحق وان ثبت انك الموجود هذا

هو القسم الاول اورده لبيان احكامه فالحكم لك بلاشك اى ان كنت موجودا فى مراة الحق

فانت تحكم عليك بك فى مراة الحق وان كان الحاكم عليك فى ذلك المقام الحق فليس له الا افاضة الوجود

عليك اى فليس للحق من الحكم عليك الا افاضة الوجود عليك فقط لا غير وما عدا ذلك كله لك

والحكم لك عليك على كلا التقديرين غير افاضة الوجود وذلك ايضا من طلبك من الله ولولا طلبك

لما افاضه فاذا كان رجوع الحكم منك اليك فلا تحمد عند ورود الحكم الملائم لطبعك الا نفسك

ولا تذم عند ورود الحكم غير الملائم لطبعك الا نفسك فما حمدك وذمك الا لنفسك وما يبقى

للحق من الحمد الا حمد افاضة الوجود وبذلك تفرق الرب من العبد لان ذلك له لا لك بل هو ايضا

يحصل لك من الله بطلب عينك فاذا كان الامر على ما قلناه فانت غذاؤه اى غذاء الحق بالاحكام

حدا

هذ

هذا ناظر الى ان الوجود للحق لكنه ظهر فى مراة العبد وهو اى الحق غذاؤك بالوجود هذا ناظر الى

ان الوجود للخلق لكنه ظهر فى مراة الحق فاذا كنت غذاؤه بالاحكام وهو غذاؤك بالوجود فتعين عليه

من الاحكام ما تعين عليك فى حال ثبوتك فالامر منه اليك بالوجود ومنك اليه بالاحكام غير انك

تسمى مكلفا وما كلفك الحق الا بما قلت له كلفنى بحالك وبما انت عليه اى وما كلفك الحق

بحالك وما كلفك بما انت عليه الا بسبب قولك له كلفنى بحالى وبما انا عليه فكان التكليف من جهتك

من وجه فبحالك متعلق بكلفك وبما انت عليه معطوف على بحالك عند البعض والاولى ان يتعلق

بحالك بقوله كلفنى ولا يسمى الحق مكلفا اسم مفعول لعدم القول منه لك بكلفنى لانه موجود بذاته

مفيض للوجود عليك لانه لا يجئ هذا القول الا من استفاض عن غيره ولذلك لا يسمى مكلفا بل يسمى

مكلفا اسم فاعل ولما بين المقامين وهما ان يكون الحق ظاهرا والعبد باطنا وان يكون العبد ظاهرا

والحق باطنا ادرج نتايج المذكورات مع المعاملات والمجازات بين الحق والعبد فى الابيات تسهيلا

للطالبين فقال فيحمدنى على اظهارى اياه اسمائه وصفاته واحكامه لانها ترتبى به هذا ناظر الى ان العبد

باطن والحق ظاهر واحمده على افاضة الوجود على لا وجودى وجميع احكامى ترتبى به هذا ناظر الى ان

العبد ظاهر والحق باطن وكذلك ويعبدنى فانى مرب لاحكامه فكان مربوبى من حيث ظهور

احكامه بى هذا ناظر الى ان العبد باطن والحق ظاهر فاعبده فانى مربوب له من حيث الوجود و

الاحكام هذا ناظر الى ان الحق باطن والعبد ظاهر وليس المراد بعبادة الحق عبادة تكليف شرعى

فانه محال على الله بل المراد بيان وجود معنى الربوبية والعبودية من الطرفين فلا اساء الادب

فى المعنى بل فى اللفظ فترك الادب لضيق العبارة وهو من دابهم والا لزم ترك ما وجب عليه

اظهاره فى هذا المقام وهو معنى من المعانى المعلومة عن الكشف الالهى الذى لا يمكن التعبير عنه

الا بهذه العبارة بل استعمال هذه الالفاظ فى هذه المعانى فى حق الحق باذن الله تع ونظرهم فى الالفاظ

الى معنى اللغة وما يناسبها فان بين الربوبية والعبودية مناسبة فى المعنى اللغوى وقد اشار اليه

فى الابيات الاخرى العبد رب والرب عبد هذا ان كان العبد باطنا والرب ظاهرا فجمع العبودية

والربوبية ياليت شعري من المكلف من هذا الوجه وقد بيّنا لك وجه التكليف فني حال اى في حال
ظهور الحق وبطوني اقربه اى بالحق وفي الاعيان اى في حال ظهوري وبطونه عني اجحده فيعرفني
في الاعيان وانكره فيها العدم علمي به في الاعيان لظهور الاعيان في مراة الحق فكان هو مختفيا
بالاكوان فكان قوله وانكره ناظرا الى قوله واجحده واعرفه في حال ظهوره وبطوني واشهده
اى اقربه في الحال لان المعرفة تقتضي الاقرار والشهادة كما ان عدم المعرفة يقتضي الانكار فاني
بالغنيّ عني من جميع الوجوه والحال انا اساعده باظهار احكامه وكمالاته على حسب استعدادي
هذا ناظر الى ان العبد باطن والحق ظاهر واسعده باظهار وجودي وكمالاتي فيه فيساعدني هذا
ناظر الى ان العبد ظاهر والحق باطن لذلك اى لاجل استعدادي اياه الحق اوجدني اى جعلني موجودا
او اثبت الوجود لي هذا ناظر الى ان العبد ظاهر والحق باطن فاعلمه بهذا الوجود وهو نفس المتكلم
من الثلاثي فاوجده اى اثبت بهذا الوجود له كما اثبت لي هذا ناظر الى ان العبد باطن والحق ظاهر
وهذا مجازاة بين الرب والعبد بذا اى بالذي قلت جاء الحديث الالهي لنا فهو قوله فخلقت الخلق
لاعرف وحقق على البناء المفعول من التفعيل في مشددة متكلم مقصده بمعنى المقصود والمطلوب
وهو العبادة والمعرفة ثم رجع الى بيان احكام الخليل عم التي لم تبين بعد فقال ولما كان للخليل عم
هذه المرتبة التي بها سمي خليلا وهي التخلل من طرفيه الحق والعبد لذلك اى لاجل ذلك المرتبة له
سنّ الخليل القرى اى الضيافة ولاجل هذه المرتبة له جعله ابن مسرّة بتشديد الراء المهملة وهو
من كبار اهل الطريقة مع ميكائل للارزاق اى قال ابن مسرة ميكائل وابرهيم للارزاق موكلا لها
وبالارزاق يكون يغدي المرزوقين فاذا اى على تقدير تغدي المرزوقين بالارزاق تخلل الرزق
ذات المرزوق بحيث لا يبقى فيه اى في اجزاء المرزوق شيء الا تخلله اى تخلل الرزق ذلك الشيء
فان الغذاء يسري في جميع اجزاء المتغدي كلها فوجب للخليل بهذه المرتبة ان يسري الحق وما هنالك
اى وليس في الحق اجزاء اذ الاجزاء محال عليه بل فيه اسماء وصفات فلا بد ان يتخلل جميع المقامات الالهية
المعتبر عنها كلها بالاسماء فتظهر بها اى بالاسماء ذاته جل وعلا او يجوز ان يكون قوله فاذا للشرط

وجوابه فلا بد فاذا كان الامر ما قلناه فنحن له كما تثبت ادلتنا في اظهار احكامه وكمالاته هذا ناظر
الى ان المتخلل اسم الفاعل هو العبد المتخلل اسم مفعول هو الحق فكان العبد غداء الحق ونحن لنا لاظهار
وجودنا واحكامنا في الحق هذا ناظر الى ان المتخلل اسم فاعل وهو الحق والمتخلل اسم مفعول وهو العبد
فكان الحق غداء للعبد وليس له سوى كوني اى ليس للحق حكم سوى فيض الوجود على تى كوننا لنا هذا ناظر
الى تخلل الحق وجود العبد فكان الحق غداء للعبد فنحن له هذا ناظر الى تخلل العبد وجود الحق فكان العبد
غداء للحق كنحن بنا الباء بمعنى اللام هذا ناظر الى تخلل الحق وجود العبد فكان الحق غداء للعبد
فمعناه كما ان الوجود في مقام نحن له للحق لا لنا وهو مقام كون العبد باطنا والحق ظاهرا كذلك في مقام
نحن لنا وهو مقام كون الحق باطنا والعبد ظاهرا الوجود للحق لا لنا وبهذا المعنى صرح بقوله وليس له
سوى كوني فاثبت ان الوجود له في هذا المقام ايضا فاذا ثبت في حقنا نحن له ونحن له فلي وجهان
هو فمن هذا الوجه كنا نحن له لان من هذا الوجه لا تعين لنا لان التعين تابع للوجود والوجود للحق
لا لنا وانا فمن هذا الوجه كنا نحن لنا فكان الحق عيننا بافاضة الوجود علينا فنحن لنا لكن به نحن لنا
واما انية الحق وهي به لا بنا فصار تعيننا بسبب الحق وليس له انا بانا معنى ليس تعين الحق بسببنا الا ان
لان التعين لما كان تابعا للوجود وكان وجوده تع لذاته كان تعينه لذاته فلا يمكن المجازاة
في هذا الوجه فلا يتعين بتعيننا ولكن فيّ بتشديد الياء مظهره وفي قوله في دون قوله انا اشارة
الى ان المظهر للحق في الحقيقة ليس الهيكل المحسوس الصوري بل المظهر معنى مدبر هذا الهيكل وملكوته فنحن
له كمثل اناء اى كالظروف وقد اشار الى عدم الحلول وكمال الامتياز عنا بقوله ولكن في مظهره
فنحن له كمثل اناء والله يقول وهو يهدي السبيل **فص حكمة حقية في كلمة اسحاقية** فداء نبي استفهام
للتعجب حذف همزته للعلم بها ذبح بفتح الذال مصدر ذبح بالكسر ما يذبح من الحيوانات للقربان
واين تؤاج الكبش اى واين صوت الغنم وحركته من نوس انسان من صوت الانسان وحركته حين
يذبح وعظمه الله العظيم اى والحال ان الله عظم ذلك الكبش بقوله وفديناه بذبح عظيم عناية به
اى بالذبح تعظيما بجعله فداء عن النبي العظيم القدر عند الله او عناية بنا اى تعظيما لشان نبينا

بلغ المعا

بجعل الذبح العظيم الشان عند الله فداء عنه لم ادر هذا التعظيم من اى ميزان اى من اى قسم من قسمى
التعظيم ولا شك ان البدن بضم البا، وسكون الدال جمع بدنة اعظم قيمة من الكبش والحال قد نزلت
اى قد انحطت عن ذبح كبش لقربان اى لم يكن البدنة فداء عن نبى كريم مع انها اعظم قيمة من الكبش
فياليت شعرى كيف ناب بذاته شخيص كبيش تصغيرين عن خليفة رحمان يعنى لا ينوب بذاته
عن خليفة رحمن بل المعنى زايد على ذاته الجليل القدر عند الله الذى كان فى خليفة رحمن فبه كان
نايبا عن خليفة رحمن وهو اسحق عم واكثر المفسرين ذهبوا الى ان ماراه ابرهيم اسمعيل عليهما السلام
وبعضهم ذهب الى انه اسحق عم والشيخ اختار هذا المذهب لتطابق كشفه مذهب البعض والمراد
باتيان التصغيرين ان يعلم ان العظمة ليست بالنظر الى الصورة ولا بالنظر الى القيمة بل المراد
العظمة عند الله وهو الوفاء بالعهد السابق ويجوز ان يكون المراد من خليفة رحمن ابرهيم عم
او كليهما لان الفداء عن الولد فداء عن الوالد الم تدر استفهام تقرير خطاب عم الامر فيه اى فى الفداء
مرتب متناسب فى الوصف وان لم يكن له مناسبة فى الذات والصورة لكن الاعتبار
بالمعنى وقد اعتبره الله تع بقوله بذبح عظيم فلا ناب بذاته بل مع الوصف الشريف والكبش
اعظم انقيادا وتسليما للذابح عن غيره بل هذا الوصف اصل فى الكبش وفدى الشريف عن الشريف
وفاء اى اطاعة وتسليم لامر الله لا رباح بكسر الهمزة اى لتجارة رابحة فكانت تجارة ابرهيم
واسحق عم وهى الانقياد والتسليم رابحة مربحة وربح التجارة الفداء عنهما وكانت تجارة
الكبش وهى انقياده وتسليمه للذابح رابحة وهى فداؤه عن خليفة رحمن ونقص الخسران
ولو نقصا فى الانقياد والتسليم ما ربحت تجارتهما ولم يفد عنهما والارباح مرتب على الوفاء
والخسران مرتب على النقص وقوله وفاء ونقص خبر مبتداء محذوف تقديره وهو اى الامر
المرتب وفاء الخ ولما بين جهة العلو فى الكبش شرع بهذه المناسبة فى بيان جهة علو بعض
الاشياء على بعض بحسب التركيب من قلة الاجزاء وكثرتها فقال فلا خلق اعلى من جماد لقلة
اجزائه فكان اقرب من المبداء من غيره لقلة الوسايط وما كان اقرب فهو افضل من الابعد

فقد

فقد فضل ما كان اسفل عندك وسفل ما كان افضل عندك فاعتبروا ايها السالكون فى طريق الحق
واتركوا علومكم العادية والرسمية حتى يعلمكم الله من لدنه علما وبعده اى والاعلى بعد الجماد نبات
على قدر يكون واوزان يعنى ان العلو يكون على قدر اجزائه واوزانه وذو الحس بعد النبت لانه
اكثر اجزاء من النبت فكان ابعد من الحق منه فالكل عارف بخلاقه لعدم احتجابهم عن ربهم بسبب
قلة الاجزاء والامكانات فى تركيب وجودهم بخلاقهم كشفا وايضاح برهان اى علم عرفانه
بكشفنا وايضاح برهاننا لان عرفانهم لا يكون عن كشف وايضاح برهان اذ الكشف عبارة عن رفع
الحجاب لا حجاب لهم فلا رفع ولا حظ لهم عن ايضاح برهان فلا ينصرف الكشف والايضاح
الى عرفانهم ويجوز ان يكون الكشف عبارة عن عدم الحجاب وايضاح برهان عبارة عن انفسهم
لانها بسبب قلة الاجزاء براهين واضحة على ربهم دون نفس الانسان فيتعلق الكشف
والايضاح الى عرفانهم والبرهان على الوجه الاول قوله تع سبح لله ما فى السموات وما فى الارض وقوله تع
وان من شئ الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم والتسبيح لا يكون الا عن علم ويؤيده قوله واما
المسمى ادم فمقيد بعقل وفكر ان كان من اهل النظر وقلادة ايمان ان كان من المؤمنين فمقيد
بالايمان التقليدى لكثرة قيودهم واجزائهم فكانوا محجوبين عن ربهم فلم يصل الى درجتهم الا بالكشف
فكان كلهم اعلى من ادم من هذا الوجه وقد كان علمك على ان ادم افضل الخلق كيف ظهر خلاف
علمك فاترك علمك واطلب علما نافعا وهو الذى يحصل عن كشف الهى لا خلاف فيه وهو مقام الحيوانات
والنباتات والجمادات بذا اى بما قلت قال سهل وهو من كبار الاولياء وقال المحقق مثلنا فان
علم المحققين يحصل عن كشف الهى فلا يقبل الاختلاف والاختلاف لا يكون الا فى العلم الاجتهادى
لذلك قال مثلنا اذ كلهم واحد فى الاطلاع على حقيقة الامر واليه اشار بقوله لانا واياهم
بمنزل احسان اى بمقام المشاهدة والعيان فمن شهد الامر الذى قد شهدته يقول بقولى فى خفاء
واعلان اى يتكلم قولى فى اى حال كان لان ما شهدته مطابق لنص قران ولا تلتفت قولا يخالف قولنا
وهو قول بعض اهل النظر ولا تبذر السمراء اى الحنطة فى ارض عميان اى لا تقل قولى لمن كان اعمى قلبه

وقد علم عرفانهم

وهو قوله تعـ لا تعمى الابصار ولكن تعمى القلوب التى فى الصدور فانه لا تنبت المعارف الالهية
فى ارضهم هم اى العميان الصم البكم الذين اتى بهم لا سماعنا المعصوم فاعل اتى المعصوم وهو محمد عم
فى نص قران وهو قوله تعـ صم بكم عمى فهم لا يعقلون اعلم ايدنا الله تعـ واياكم ان ابرهيم عم قال
لابنه انى ارى فى المنام انى اذبحك والمنام حضرة الخيال فلم يعبرها من العبور او من التعبير فحمل
ماراه على ظاهره كما هو عادة الانبياء فظن ان الحق امر ذبح ابنه فباشر الذبح اطاعة لامر ربه
وكان ماراه كبشا ظهر فى صورة ابن ابرهيم عم فى المنام لمناسبة بينهما فى الانقياد والتسليم فصدق
ابرهيم عم الرؤيا بمباشرة الذبح ففداه عن ابنه ربه من وهم ابرهيم عم من انه وهم ابرهيم عم ان
ماراه ابنه والا لا فدا فى الحقيقة بالذبح العظيم الذى هو اى الذبح العظيم تعبير رؤياه عند الله
وهو اى ابراهيم عم لا يشعر ان الذبح الذى اتى به عند قصده ذبح ابنه وهو تعبير رؤياه عند الله
ووهم ان ذلك الكبش فداء عن ابنه فبين الله تعـ لنا على وهم ابرهيم لا على الحقيقة التى هى تعبير رؤياه
فقال وفديناه بذبح عظيم فالتجلى الصورى فى حضرة الخيال يحتاج الى علم اخر وهو العلم الحاصل
من التجلى الالهى يدرك به ما اراد الله بتلك الصورة واستدل على ذلك بحديث الرسول عم
فقال الا ترى كيف قال رسول الله لابى بكر فى تعبيره اصبت بعضا واخطات بعضا فسأله ابو بكر
ان يعرفه ما اصابه فيه وما اخطأ فلم يفعل عم حكاية الرؤيا مذكورة فى كتب الاحاديث
وقال الله تعـ لابرهيم عم حين ناداه ان يا ابرهيم قد صدقت الرؤيا اى قد جعلت رؤياك
صادقا فى الحس باعتقادك ومباشرتك بحسب اعتقادك وليس المراد برؤياك ما اخذته
بل المراد غير ذلك ولم تطلع على ما هو المراد من رؤياك دع نفسك عن ذبح ولدك فانك قد ذهبت
الى غير سبيل رؤياك بان كنت مصدقا للرؤيا بقصد ذبح ولدك وما كان فى علمى ان تذبح ولدك
فانى قد حرمت ذبح الانسان وليس لك ذبح فى علمى الا الكبش الذى رايته فى صورة ولدك ولو صبر
ابرهيم عم وطلب علم ماراه من الله لنزل الكبش اليه البتة اذ هو المعجزة المخصوصة المقدرة فى العلم
الازلى فكان المراد من الرؤيا عند الله غير ابنه ولو كان المراد هو ابنه لقال حين ناداه ان يا ابرهيم

قد صدقت بالتخفيف فى الرؤيا انه ابنك وما قال له قد صدقت بالتخفيف فى الرؤيا انه ابنك
ولما لم يقل ذلك بل قال له قد صدقت الرؤيا علمنا ان ماراه ليس ابنه وان الفداء فداء عن ذهن
ابرهيم عم وانما قال له قد صدقت الرؤيا لانه ما غيرها بل اخذ بظاهر ما راى والرؤيا اى رؤياه
هذه فاللام للعهد اذ ما كل الرؤيا يدخل فيه التعبير لذلك قال فى حق رؤياه هذه قد صدقت
فانه يدخل فيها التعبير ولو لم يطلب رؤياه التعبير لما قال ذلك او المراد الجنس اى والحال ان جنس
الرؤيا وهو انسب لقوله تطلب التعبير ولذلك اى لاجل طلب الرؤيا التعبير قال العزيز ان كنتم
للرؤيا تعبرون لعلمه ان رؤياه يطلب التعبير ومعنى التعبير الجواز من صورة ماراه الى امر اخر وهو
المراد من الصورة المرئية فكانت البقر سنين فى المحل والخصب اى المراد من صورة البقر العجاف سنى
القحط ومن البقر السمان سنى السعة فاذا كان رؤياه تطلب التعبير لم يصدق ابرهم فى الرؤيا ولو لم تطلب
الرؤيا التعبير لصدق ابرهيم فلو صدق ابرهيم فى الرؤيا الذبح ابنه لان فعل الذبح وهو قطع عنق ولده
بالسكين واقع عن ابرهيم فى الرؤيا يدل على ذلك ظاهر الاية انى ارى فى المنام انى اذبحك ولو لم ير
صدور هذا الفعل منه فى المنام لما هم وقصد القطع حتى غضب ورمى السكين فانما يكون ابرهيم
صادقا فى الرؤيا ان لو وقع هذا الفعل بعينه عنه فى الحس فلم يقع اذ ما يصدر عن الانبياء ما لا يرضى الله
عنه ولا يتعلق ارادته خصوصا من الكبار فلم يصدق وانما صدق الرؤيا فى ان ذلك عين ولده
وليس ذلك عين ولده ولم يصدق فى هذا التصديق لعدم مطابقته فى نفس الامر فاذا لم يصدق
فى تصديقه لم يصدق فى رؤياه كما بيناه وما كان عند الله الا الذبح العظيم الذى راه فى صورة
ولده فكما ان ما كان عند الله الا الذبح العظيم كذلك ما كان عند الله لا تصديق الرؤيا عن ابرهيم
فى ان ذلك عين ولده وما فعل الانبياء الا ما هو عند الله وفداه الحق بالذبح العظيم لما وقع فى ذهن
ابرهيم عم عن ذبح ولده ما هو اى ليس الذبح فداء فى نفس الامر عند الله بل هو فداء عند الله فى ذهن
ابرهيم فللرؤيا صورتان صورة الذبح وهو الفعل الحسى وصورة ولد ابرهيم وهى صورة المعانى
فصور الحس صورة الذبح وهى بعينه الذبح الذى وقع فى الحس فى الكبش فكان المراد عن تلك

الصورة لا غير اذ الحس لا يصور الا عين الصورة فلا يطلب ما في الحس التعبير بخلاف الخيال فلما كان
المراد بالصورة الحسية الا عين تلك الصورة فصور الخيال ابن ابرهيم لذلك دخل التعبير او المراد
من الصور الخيالية ما حصل من المعاني لا نفس تلك الصورة فظهر معنى الكبشية في خيال ابرهيم
في صورة ولده فحكم وهم ابرهيم ع م ان المراد هو نفس الصورة فعمل بما حكم عليه وهمه فجاز ظهور
المعاني في الخيال بما يطابق بصورها الحسية او بغيرها فاذا جاز ظهور المعنى بغير صورته الحسية
لم يظهر المعنى الكبشية في خيال ابرهيم بصورته الكبشية لحكمة فلم ير صورة الكبش فلو راى الكبش
في الخيال لعبره اى لوجب تعبير الكبش بابنه او بامر اخر لان هذه الرؤيا في حق ابراهيم ابتلاء
واختبار هل يعلم ما في الرؤيا من التعبير ام لا وذلك لا يمكن الا بالرؤيا التي تقتضي التعبير وبه
يندفع ما في وهمك من انه اذا كان المقصود من الولد الكبش لم لا يجوز ان يرى الكبش في الخيال
فوقع عينه كما في بعض الواقعات فلا يقتضي التعبير ثم قال ابرهيم ان هذا لهو البلاء المبين .
اى الاختبار المبين اى الظاهر وانما قال ابرهيم هذا القول لعلمه عند ذبح الكبش ان المراد ما
في المنام من ذبح ولده هو هذا الكبش فكان قول ابرهيم ان هذا لهو البلاء المبين بمنزلة قول يوسف
النبي ع م هذا تاويل رؤياي قد جعلها ربي حقا فكانت هذه الاية مقدما في النظم موخرا في الوقوع
عن اية الفداء يعني الاختبار اى اختبار الحق لابراهيم في العلم اى علم الرؤيا هل يعلم اى ابرهيم
ما يقتضيه موطن الرؤيا من التعبير ام لا لانه اى الحق يعلم ان موطن الخيال يطلب التعبير
فغفل ابرهيم عن طلب موطن الخيال التعبير فاذا غفل فما وفى الموطن حقه وصدق الرؤيا لهذا السبب
وهو الغفلة وانما قال فغفل ابرهيم ولم يقل فلم يعلم لان ابرهيم ع م يعلم ان موطن الخيال يطلب
التعبير في بعض الرؤيا ولم يطلب في بعضها واعتمد على ان هذه الرؤيا من قبيل الثاني مع علمه
ان عادة رؤيا الانبياء لا يدخلها التعبير فغفل لذلك ولم يعبر كما فعل تقي ابن مخلد بفتح الميم
وسكون الخاء المعجمة صاحب المسند كتاب في الحديث من تصنيفاته سمع في الخبر الذي ثبت عنده انه ع م
قال من راني في النوم فقد راني في اليقظة فان الشيطان لا يتمثل على صورتي فراه تقي ابن مخلد وسقاه

النبي

النبي ع م في هذه الرؤيا لبنا فصدق تقي ابن مخلد رؤياه في نومه عند اليقظة فاستقى في اليقظة
فقاء لبنا ولو عبر رؤياه لكان ذلك اللبن علما فحرمه الله علما كثيرا على قدر ما شربه الا ترى رسول الله ع م
اتي على اللبن المفعول في المنام بقدح لبن قال فشربته حتى خرج الري من اظافري ثم اعطيت عمر
قيل ما اولته اى قال السامعون باى شيء عبرت هذه الرؤيا يا رسول الله قال العلم وما تركه
اى ما راه لبنا على صورة ما راه لعلمه بموطن الرؤيا ولعلمه ما يقتضي قوله من التعبير بيان لما وانما اول
اللبن بالعلم لان الروح الطف المخلوقات والعلم الطف الاغذية الروحانية والصبيان الطف الاجسام
واللبن غذاؤهم وهو الطف الغذاء الجسمانية وقد علم ان صورة النبي ع م التي شاهدها الحس في المنام
انها في المدينة مدفونة وعلم ان صورة روحه ولطيفته ما شاهدها احد من صورة احد ولا من صورة
نفسه بل لا بد لشهود روحه من صورة جسده المدفونة في المدينة كل روح بهذه المثابة في انه لا يرى الا
بالتمثيل بالجسد المثالي فيتجسد له روح النبي ع م في المنام بصورة جسده كما مات عليه فراى الرائي روح
النبي ع م بصورة هذا الجسد ولا يمكن للرائي ان يرى روح النبي ع م بصورة غير هذا الجسد الذي لا يخرم
منه شيا اى لا يقطع ولا يغير من اجزاء هذا الجسد شيء فهو اى ما يرى الرائي في المنام بصورة جسد
محمد ع م المرئي من حيث روحه في صورة جسدية تشبه المدفونة يعني لا يرى محمد ع م في نفس
ذلك الجسد المدفون بل يرى في صورة جسدية مثالية تشبه المدفونة بحيث لا يميز الحس بينهما لا يمكن
لشيطان ان يتصور بصورة جسده ع م اى الجسد الذي مات عليه لا يقبل التغيير ولا النقص ولا الزيادة
وتنكير الشيطان للتحقير عصمة من الله في حق الرائي وتعظيما لشان النبي ع م فعلم منه ان جسد محمد ع م
الذي مات عليه لا يتمثل الشيطان بما يماثل ذلك الجسد وكذلك الجسد في حال الصباوة والشبابة والشيخوخة
لا يتمثل الشيطان بما يماثل بصورة الجسد الذي كان محمد ع م عليه في ذلك الزمان بحيث لا امتياز
بينهما فان تمثل فلا بد من فارق في الحس اما بزيادة او نقص او عدم مشابهة بعض الاجزاء الى البعض
وان كان مشابها في بعض الاجزاء لا يمكن لاحد ان يتمثل في صورة جسدية محمدية من كل الوجوه لعظمة
الشان المحمدية ولا يتمثل روح محمد ع م في صورة جسده في عالم الصباوة او الشبابة او الشيخوخة

لعدم وسع هذا الجسد بالصورة المحمدية فلا يتمثل الشيطان اصلا وان كان مماثلا في بعض اجزائه ع م
لان جسد محمد ع م مجموع للهيئة الاجتماعية المعينة بالتعين المحمدي فالتمثل الذي فرق الحس
بينهما بجسد المحمد ع م فلا يصدق التماثل الا اذا كان مشابها لمجموع الهيئة الاجتماعية بحيث لا امتياز
بينهما وليس كذلك فمن راى محمدا بغير صورة الجسدي الذي مات عليه لم ير روح محمد ع م بل يرى
احوال نفسه يتمثل بصورة جسد محمد ع م بقدر المناسبة ولهذا اي ولاجل عدم تمثل الشيطان
بصورة جسد محمد ع م عصمة من الله في حق الرائي من راه اي روح محمد ع م بهذه الصورة ياخذ
الرائي عنه جميع ما يامره به او ينهاه عنه او يخبره كما كان ياخذ عنه ع م اي لو كان ذلك الرائي مع
الرسول في الحيوة الدنيا من الاحكام على حسب ما يكون اي على حسب الذي يصدر منه اي من الرسول
اللفظ الدال عليه الضمير في عليه يرجع اليها من نص او ظاهر او مجمل او ما كان عليه بيان لما بخلاف ما
اذا راى بغير هذه الصورة فانه ما راى روح محمد ع حتى ياخذ الاحكام عنه وهذا علامة نصبها
الله تع لعباده للفرق بين الرائي وغير الرائي حتى يتميز لهم الرائي من غير الرائي فمن راى محمدا ع م
بهذه الصورة فان اعطاه محمد في حضرة المنام شيئا فان ذلك الشيء هو الذي يدخله التعبير ان
لم يخرج في الحس فان خرج ذلك الشيء في الحس كما كان في الخيال اي بصورة ما كان عليه في المنام
فتلك الرؤيا لا تعبير لها وبهذا القدر اي وبسبب وقوع بعض الرؤيا بلا تعبير وعليه اي
وعلى قدر وقوعه اعتمد ابرهيم ع م وتقي بن مخلد ما عبرا فصدق رؤياهما وهو بسبب غفلة
ابرهيم ع م ولما كان للرؤيا هذان الوجهان اي التعبير وعدم التعبير وعلمنا الله فيما فعل
بابرهيم بالوحي الى نبينا ع م وعلمنا ما قال له من قوله ان يا ابرهيم قد صدقت الرؤيا وما عبرت
الادب اي علمنا الادب لما يعطيه اي لاعطاء الادب مقام النبوة فالادب في مقام النبوة طلب علم
كل شيء من الله بلا حكم بالرأي فغفل ابرهيم من هذا الادب بسبب اعتماده على هذا الوجه واد به الله تع
بقوله قد صدقت الرؤيا فاخبر لنا عن احواله تعليما لنا الادب مع الله علمنا جواب لما في رؤيتنا للحق تع
في صورة مثالية يردها الدليل العقلي اي استحال العقل تلك الصورة على الله لتادى الى النقص عنده تع

العقل

العقل ان تعبر اي علمنا من تعليم الادب ان تعبر تلك الصورة التي يردها الدليل العقلي بالحق
المشروع واجب علينا وهو ما ثبت بالشرع ان الحق يظهر بصور اعتقادات المعتقدين على حسب اعتقادهم
كما في حديث التحول ان الحق يوم القيمة بصورة فينكرونه ثم يتحول [يتجلى م] بصورة فيقبلونه فالحق
المشروع هو الذي اثبت عليه الشرع الاحكام المختلفة بحسب ما يناسب حال الرائي وهو اعتبار الحق
مع الاسماء والصفات وفي الحقيقة ما ظهر بهذه الصورة الا الاسماء والصفات وذات الحق منزه
عن هذه الظهورات واما الحق الذي ثبت بالدليل العقلي وهو الحق من حيث استغنائه عن العالمين
فمحال عند العقل ان يثبت له شيء الا الصفات الكمالية فالتعبير بالحق المشروع اما واقع في حق حال
الرائي او واقع في حق المكان الذي راه اي راى الرائي الحق فيه اي في ذلك المكان اذ الامكنة مختلفة
بالشرف والخساسة فللمكان مدخل في الرؤية بالشرف والخساسة او فيهما اي او واقع في حقهما معا
يعني اذا راينا الحق في المنام بتلك الصورة نعبر بالشرع فنقول ان الحق يظهر لنا بصور احوالنا فتلك
الصورة لنا لا له ابقاء بحكم الدليلين العقلي والشرعي فتلك الرؤيا بتلك الصورة في الحق يدخل فيها
التعبير وكذلك المكان كما قال رسول الله ع م رايت ربي في احسن صورة شاب يردها الدليل العقلي
فصورة الشبابة في حق الرسول لظهور الحق له بهذه الصورة وهي عبارة عن ربوبية تامة كاملة
وهي ربوبية الجامعة الاسمائية فان لم يردها الدليل العقلي اي وان راينا الحق بصورة لم يردها
الدليل بان كان ظهوره بالصفة الكمالية كالربوبية والقادرية وغير ذلك من الصفات التي لم يردها
الدليل العقلي لم نعبر تلك الرؤيا ابقيناها على ما رايناها ابقاء لحكم الدليلين لاجتماعهما في ظهور الحق
بالصفات الكمالية شبه رؤية الحق بالصفة التي لم يردها الدليل العقلي في الظهور بحيث لا يخفى
على احد انه الحق فلا يحتاج الى التعبير لايضاحه غاية الايضاح والاحتياج الى التعبير ينشا من نوع خفاء
في الظهور رؤية الحق في الاخرة بقوله كما ترى الحق في الاخرة سواء بحيث لا يخفى على احد حتى يحتاج
الى التعبير لظهوره فيهما على وجه الكمال ولما بين ان للحق ظهورات بجميع الصور بالتعبير او عدمه اورد
نتيجة ذلك بالابيات تسهيلا للطالبين بقوله فللواحد الرحمن صفة للواحد حاصل في كل موطن من الصور

بيان لماقدم للضرورة ما فاعل الظرف وهو في كل موطن اى الذى يخفى الحق في هذه الصورة على بعض الناس
كظهوره بصور الاكوان فيحتاج الى التعبير بالحق المشروع وما هو ظاهر عطف على الجملة الفعلية
للضرورة اى الذى يظهر الحق فى هذه الصورة كظهوره بالصورة الكمالية التى اثبتها العقل فلزم
من هذا البيت ان الظاهر بجميع الصور الكمالية والكونية هو الواحد الرحمن فاذا كان الامر كذلك
فان قلت هذا اى الذى ظهر بالصور هو الحق لانكشاف الحق عليك فى جميع الصور قد تك صادقا بمطابقة
خبرك الواقع فاد ويتك هذه الاكارى فى الاخرة على ان قد للتحقيق او معناه قد تك صادقا اى
صادقا عند الشرع ولم تك صادقا عند العقل اذ العقل يرد قولك فى بعض الصور على ان قد للتقليل
وان قلت امرا اخر يا حجابك بالصور عن الحق فانت عابر اى مجاوز عن الصورة الى امر اخر فانت صادق
ايضا على هذا الوجه فما حكمه اى فليس ظهوره بحكم مختصا فى موطن دون موطن كما جعل العقل منحصرا
لظهوره فى الصفة الكمالية ولكنه اى لكن الحق بالحق اى الحق بذاته للخلق اى لاجل ايجاد الخلق سافرا اى
يسير نزولا من مقام احديته الى مقام تفصيله فلا يكون موطن الا و الحق ظاهر فيه بالاحكام اللايقة
بهذا الموطن اذا شرطما زيدت للتاكيد تجلى الحق للعيون بالصورة الحسية والمثالية ترده اى ترد
الحق عقول ببرهان اى بسببه عليه اى على ذلك البرهان تثابر اى تداوم العقول و تواظبه دائما قوله عليه
يتعلق بقوله تثابر ويقبل الحق على البناء للمفعول فى مجلى العقول و فى المجلى الذى يسمى خيالا و قابل الحق
فى مجلى العقول المجردة وفى مجلى الخيال القلب والنفوس المجردة فحصر ظهور الحق كل منهما فى مرتبتيهما
وليس ذلك الحصر بصحيح والصحيح فى قبول الحق ما تقبله النواظر وهى جمع ناظرة فيشاهد اهل الناظرة
الحق فى جميع المراتب الالهية والكونية فيعرفون الحق فى كل موطن فيعبدونه فهم يسعون الحق بجميع
كمالاته فلا يحتجبون بصور الاكوان عن الحق فقلوبهم يسعون الحق فيفوتهم غير الحق يقول ابو يزيد في
هذا المقام اى فى مقام سعة القلب لوان العرش وما حواه اى مع ما حالة من السموات والارضين مائة الف
الف مرة فى زاوية من زوايا قلب العارف ما احس بها اى لا يدرك ذلك العارف ما فى زاوية قلبه
اى لا يشغله عن مشاهدة ربه ولا يضيق وسعة قلبه الحق وهذا اى ما قال ابو يزيد وسع ابو يزيد

فى عالم الاجسام اذ قيد وسعة القلب فى الاجسام بقوله لوان العرش ولم يعم وسعة عالم الارواح
فكان ذلك وسعة قلب ابى يزيد بل اقول لوان ما لا يتناهى وجوده مطلقا من اى عالم كان يقدر
انتهاء وجوده مع العين الموجدة له وهى العقل الاول اذ به يخلق الله جميع المخلوقات فى زاوية من
زوايا قلب العارف ما احس ذلك العارف بالحق بذلك اى بما كان فى قلبه من الامور الغير المتناهية
فى علمه بالحق اى لا يشتغل العارف عن الحق وجود هذه الاشياء فى زاوية قلبه وانما لا يحس العارف
بما فى قلبه فانه قد ثبت ان القلب وسع الحق ومع ذلك الوسع ما اتصف اى لم يتصف القلب
بالرى وانما لم يتصف بالرى لانه لو اتصف بالرى لامتلاء ولو امتلأ ارتوى و قد قال ذلك
اى عدم الارتواء ابو يزيد فى كلام اخر وهو قوله شربت الحب كاسا بعد كاس فما نفد الشراب
ولا رويت ولقد نبهنا على هذا المقام اى على وسع القلب بقولنا يا خالق الاشياء اى موجد
الممكنات فى نفسه اى فى ذاته تع لان مجموع العالم اعراض عندهم قايم بذاته لا كقيام العرض بالجوهر
بل كقيام الظل بصاحبه فلا يخلو شئ عن الحق بل هو موجد به فيه ومعنى وجود الاشياء فيه عبارة
عن احاطة الاشياء بتعلق قدرته وبعضهم فسره بقوله اى فى علمه وهو لا يناسب بقوله يا خالق
فانه لا يقال ان الله خالق الصور العلمية له بل هو موجب لها ولا يناسب ايضا مراد الشيخ اذ مراده
بيان وسعة الحق الموجودات الخارجية كلها لا بيان وسعة علمه اذ وسعة علمه ظاهر بحيث
لا يخفى على احد يدل عليه قوله انت لما تخلقه جامع بوجودك المحيط بكل شئ تخلق ما لا ينتهى كونه
اى وجوده فيك ظرف للخلق او لعدم الانتهاء او للكون فاذا خلقت فيك الاشياء التى لا يتناهى
وجودها فانت الضيق لا يسع معك غيرك من شئ فى قلب العارف الواسع لانه تسع الامور الغير
المتناهية التى خلقت فيك لوان ما اى الذى قد خلق الله فى قلبى خذف لدلالة قوله ما لاح بقلبى
اى ما ظهر بقلبى فح يتعلق بقلبى الى ما لاح لا الى ما خلق الله فى قلبى فجرم الضمير يرجع الى ما اى نوره
الساطع اى المرتفع فلو كان الشمس فى قلبى مع نورها الواضح الاعلى المرتفع الذى لا يخفى نورها لاحد
ما لاح بقلبى نورها فان الحق يضيق قلبى بدخول الغير معه لاختفاء نور الحق عند ظهور نور الحق

ما زائد للتاكيد نحه

من وسع الحق فما ضاق عن خلق استفهام على سبيل التعجب فكيف الامر اى من وسع الحق الواسع
جميع الامور الغير المتناهية يضيق عن الخلق الذى فى الحق ام لا كيف الامر فى ذلك اجبنا يا سامع
الدعاء ولما انجر كلامه الى الخلق شرع فى بيان احواله بقوله بالوهم لا بغير ذلك من القوى
يخلق اى يخترع كل انسان فى قوة خياله ما لا وجود له الا فيها اى الا فى قوة خيالية وهذا
اى الايجاد فى القوة الخيالية هو الامر العام يعنى ان غير العارف يوجد شيئا ولا يكون ذلك الشئ
موجودا فى خارج قوة خيالة والعارف يخلق بهمته وتوجهه وقصده بقدرة الله وامره
ما يكون له وجود من خارج محل الهمة والخلق هنا بمعنى قصد الاظهار من الغيب الى الحضور
ومعطى الوجود على حسب قصدهم هو الله لا غير ولكن لا تزال الهمة تحفظه اى تحفظ ما خلقه
ولا يؤدها اى لا يثقل الهمة حفظه اى حفظ ما خلقته الهمة فمتى طرا على العارف غفلة عن
حفظ ما خلق عدم ذلك المخلوق لانعدام الامداد بالغفلة لزوال الهمة بالغفلة فزال المعلوم
الا ان يكون العارف قد ضبط جميع الحضرات الخمس عالم المعانى والاعيان الثابتة وعالم
الارواح وعالم الشهادة وعالم الانسان الكامل الجامع لجميع العوالم كلها وهو اى العارف
لا يغفل مطلقا بل لا بد له من حضرة يشهدها العارف فاذا خلق العارف بهمته ما خلق
والحال ان له هذه الاحاطة ظهر ذلك الخلق بصورته فى كل حضرة لان هذا العارف يخلق
يخلق ذلك الخلق من مقام الجمع فيكون موجودا على صورته فى كل حضرة بقدر نصيبه وصارت
الصور تحفظ بعضها بعضا لانه اذا كان الخلق بصورته موجودا فى كل حضرة فقد تحفظ الهمة
الصورة التى لا يغفل العارف عن حضرتها وتحفظ باقى الصور المحفوظة بالهمة لوجوب بالصور
التطابق بين الصور وهو معنى قوله فاذا غفل العارف عن حضرة ما او عن حضرات
وشاهد حضرة ما من الحضرات حافظا لما فيها من صور خلقه ان حفظت جميع الصور بحفظه
تلك الصورة الواحدة فى الحضرات التى ما غفل العارف عنها لان الغفلة ما تعم قط جميع الحضرات
لا فى العموم ولا فى الخصوص اى لا فى حق العامة ولا فى حق الخاصة حتى انعدمت تلك الصورة

وهى الحضرات م

في جميع

فى جميع الحضرات وقد اوضحت هنا سر لم يزل اهل الله يغارون على مثل هذا ان يظهر وانما يغارون
من ان يظهر بالحقية بما اوضحه من السر لما ثبت فيه اى فى اظهار هذا السر من رد دعويهم انهم
الحق من حيث ايجادهم شيئا ما وانما رد دعويهم بهذا السر فان الحق لا يغفل عن شئ اصلا والعبد
لا بد له ان يغفل عن شئ دون شئ فمن حيث الحفظ لما خلق له ان يقول انا الحق كما قال المنصور
رح ولم يزل عن هذا القول لعدم ظهور هذا الفرق بغلبة نور الحق له ولكن ما حفظه اى ليس
حفظ العبد لها حفظ الحق لما خلق وقد بينا الفرق بين حفظ الحق وحفظ العبد فهم يغارون
بهذا الفرق من ان يظهر بدعوى الربوبية ومن حيث ما غفل اى ومن حيث غفلة العبد عن صورة ما
وحضرتها وعن الحضرة التى ثبت الصورة فيها فقد تميز العبد من الحق من هذا الوجه وهو الغفلة
فى العبد وعدم الغفلة فى الحق ولا بد ان يتميز العبد من الحق مع بقاء الحفظ لجميع الصور بحفظه
صورة واحدة منها فى الحضرة التى ما غفل العبد عنها اى عن الحضرة التى كانت الصورة فيها فهذا
الحفظ حفظ بالتضمن وحفظ الحق ما خلق ليس كذلك بل حفظه لكل صورة على التعيين وهذه
اى وهذه المسئلة التى اخبرتك مسئلة اخبرت فى عالم المثال كما اخبرتك فى عالم الحس
انه اى الشان ما سطرها احد فى كتاب لا انا ولا غيرى الا فى هذا الكتاب فهى اى هذه المسئلة
يتيمة الوقت وفريدته فاياك ان تغفل وانما اوصى ان لا تغفل عن هذه المسئلة فان تلك الحضرة التى
تبقى لك الحضور فيها مع الصورة مثلها اى مثل تلك الحضرة مثل الكتاب الذى قال الله تع فيه
اى فى حقه ما فرطنا فى الكتاب من شئ وقال الله تع فيه ولا رطب ولا يابس الا فى كتاب مبين
فاذا شاهدت تلك الحضرة التى تبقى لك الحضور فيها مع الصورة فقد شاهدت جميع ما فى باقى
الحضرات من الصور فانها كتاب جامع لجميع ما فى الحضرات فهو اى الكتاب الذى قال الله تع فيه ما فرطنا
فى الكتاب الجامع للواقع اى ما كان فى الخارج وغير الواقع فى الخارج وهذه الحضرة مثل ذلك الكتاب فى
الجامعية فلا تغفل عنها ولا يعرف ذوقا وحالا وتحققا ما قلناه الا من كان قرانا اى جامعا فى نفسه
جميع الحضرات بارتفاع حجب انانيته بالفناء فى الله فمن كان قرانا فى نفسه يصل الى هذه المسئلة

فما مصدرية م

ذوقا وحالا واما من لم يصل الى مقام الجمع فهو يصل اليه بجهوله علما بسماع هذه المسئلة منه ثم
يطلب الذوق والشهود بالفناء في الله وانما لا يعرفه الا هذا الشخص فان المتقي الله اى فان من
يتقي الله بان لا يشرك معه شئ في افعاله وصفاته وذاته وباسناده جميعها اليه تع لا الى غيره
يجعل الله له فرقانا اى نورانى قلبه يفرق به ويتميز بين العبد والحق ويصل به الى مقام القرابة
فيعرف ما قلناه وهذا ارشاد وتعليم للطريق الموصل الى معرفة هذه المسئله وهو اى الذي يجعل
الله له فرقانا مثل ما ذكرناه في هذه المسئلة من تميز العبد من الرب اى يخلق بهمته شيأ ما ويحفظه
بالهمة ويفرق بينه وبين ربه بعين ما ذكرنا واما فتح هذه المسئلة وظهوره في الحس فيختص بالشيخ ر
واليه اشار بقوله فنحن تتمة الوقت وفريدته وهذا الفرقان اى الفرق الذي بيناه بين العبد
والحق في هذه المسئلة ارفع فرقان واعظمه لا يكون فوقه فرقانا لانه به ظهر الفرق بين العبد والرب
على الوجه وفي اى مرتبة كان بخلاف الفرق المذكور بين الناس فانه ليس بمثابته في رفع الاشتباه
فقد اورد نتيجة ما ذكره بقوله فوقتا يكون العبد ربا بلا شك بظهور تجلي الربوبية له واختفاء
عبوديته وهو قوله والعارف يخلق بهمته ووقتا يكون العبد عبدا بلا افك عن عبوديته عند
ظهور عجزه وقصوره بزوال الصفة الربوبية فان كان عبدا كان بالحق واسعا لانه قال ما وسعني
ارضي ولا سمائي الا قلب العبد المؤمن وان كان ربا كان في عيشة ضنك اى ضيق ومشقة لعجزه
عند المطالبة بالاشياء عن اتيانها فمن كونه عبدا يرى عين نفسه عاجزة وقاصرة عن اتيان الامور
ويتسع الامال اى ويتسع اماله منه الى موجده بلا شك ومن كونه ربا يرى الخلق كله طالبه من حضرة الملك
بضم الميم وسكون اللام عالم الشهادة والملك بفتح الميم وسكون اللام عالم الملكوت ويعجز عما طالبوه
اى لا يقدر اعطاء ما طلبوه منه بذاته بل راجع في ذلك الى ربه بخلاف ربوبية الحق فانه بذاته قادر
على ذلك فظهر الفرق من حيث كونه ربا لذا اى لاجل عجز العبد عما طالبوه منه ترى بعض العارفين به اى
بهذا المقام يبكي فاذا كان سلامتك في العبودية وافتك في الربوبية فكن عبد رب اى فتظهر
بالعبودية فسلم عن عقوبات النار لا تكن رب عبد اى لا تظهر بمقام الربوبية التي ليست حقك

والا

والا فتذهب بالتعليق في النار والسبك اى تدخل في نار جهنم وتسبك فيها التخليصك عن هذه الصفة
فص حكمة علية في كلمة اسمعيلية لما كانت العلوم المنسوبة الى المرتبة العلية حاصلة في روح
هذا النبي عم شرع في بيان هذه العلوم فابتداء باسم الجامع لكونه اعلى المراتب الاسمائية بقوله اعلم
ان مسمى الله احدى بالذات اى لا كثرة في ذاته كل بالاسماء اى كل مجموعي بجميع الاسماء والصفات
فكان لمسمى الله احديتان الذاتية والاسمائية فيسمى الاحدية الذاتية بالاحد الالهية والاحدية
الاسمائية بمقام جمع الاسماء وكل موجود فما له اى فما لكل واحد من افراد الانسان من مسمى الله
باعتبار كونه كلا بالاسماء الا ربه خاصة يستحيل ان يكون له الكل لذلك قال النبي عم رايت ربي
ولم يقل رايت رب العالمين وان كان حقيقته وروحه الاعظم مربوبا للكل الا انه بوجوده
الحسي واستعداده الجزئي له رب خاص فوق ساير الارباب وكذلك ساير الانبياء يتنوع فيهم الكل
بحسب استعدادهم فلا يمكن لاحد من هذا الوجه الكل من حيث هو كل واما الاحدية الالهية وهي
الاحدية الذاتية التي يشير اليها بقوله احدى بالذات فما لواحد من الاسماء فيها قدم اى وجود فليس
لها الربوبية لاحد فكانت خارجة عن قوله عم من عرف نفسه فقد عرف ربه فلا تعرف بمعرفة النفس
بل يعرف بمعرفة النفس ماله الربوبية وبعد ذلك تعرف هذه الاحدية الالهية عن كشف الهي
وانما لم يكن لواحد من الاسماء فيها قدم لانه لا يقال لواحد منها اى من الذات الاحدية شئ ولا اخر منها
شئ حتى يتعين الاسماء فيها بالوجود المعين الذي يتميز به كل منها عن الاخر وانما لا يقال هذا القول
في حقها لانها اى لان الاحدية الالهية لا تقبل التبعيض حتى يقال لها هذا الكلام فاحديته مجموع
كله بالقوة والضمير الاول راجع الى مسمى الله والثاني الى الاسماء باعتبار الاتحاد فهذه الاحدية
فمعناه فاحدية مسمى الله كون المجموع بالفعل في مسمى الله مجموعا فيه بالقوة فباعتبار جمعية الاسماء ماكان كل الاسماء م
في مسمى الله بالقوة يسمى احديا بالذات وباعتبار جمعيتها فيه بالفعل يسمى كل بالاسماء والسعيد
من كان عند ربه مرضيا وما ثمه اى وما في العالم من العباد الا من هو مرضي عند ربه وما في العالم شقي
من هذا الوجه بل كله سعيد وان كان بعضه شقيا وبعضه سعيدا من وجه اخر وانما كان كل العباد

مرضيا عند ربهم الخاص بهم لانه الذي يبقى عليه ربوبيته اى ربوبية الرب فهو اى الذي يبقى عليه
ربوبية ربه عنده اى عند ربه مرضى لبقاء ربوبيته عليه فاذا كان مرضيا فهو سعيد والمراد من هذا
الكلام اظهار عموم معنى السعادة المستورة عن ادراك اهل الحجاب لا السعادة النافعة المعتبرة
عند الله ولهذا اى ولاجل بقاء الربوبية على العبد قال سهل وهو من كبار الاولياء المعتمد عليه
قوله ان للربوبية سرا وسر الشيء روحانية ذلك الشيء وسبب بقائه وهو اى سر الربوبية انت
يخاطب كل عين لو ظهر اى لو زال لبطلت اى لزالت الربوبية فادخل سهل عليه اى على العين
لو وهو حرف امتناع لامتناع وهو اى العين او السر لا يظهر اى لا يزول ابدا فلا تبطل اى فلا تزول
الربوبية ابدا وانما لا يزول العين لانه لا وجود لعين الا بربه والرب موجود دائما والعين موجود
دائما بحسب النشاة بدوام وجود علته فالربوبية موجودة دائما بدوام وجود علتها فهى
العين فالرب سبب لوجود العين والعين سبب لوجود ربوبية ربه فاذا بقى ربوبية الرب
بوجود عبده كان العبد مرضيا عنده وكل مرضى محبوب للرب الراضى عنه وكل ما يفعل المحبوب
محبوب يعنى كما ان ذات المرضى محبوب ذاته لربه كذلك كل ما يفعله محبوب عند ربه فاذا
كان كل ما يفعل المحبوب محبوبا فكله اى فكل ما صدر من المحبوب مرضى عند ربه وليس المراد
من الحب والرضا من حيث انهما نافعة لصاحبهما ويصل العبد بسببهما درجة القربة الى الله
وانما المراد كشف سريان الحب والرضاء في كل احد حتى يعلم ان اسمعيل عم باى حكمة كان عند ربه
مرضيا وانما كان فعل المحبوب مرضيا لانه اى الشان لا فعل للعين بل الفعل لربها يظهر فيها فاطمانت
العين ان يضاف الفعل اليها فكانت العين راضية بما يظهر اى بما يوجد فيها وعنها اى وبسبب ما يظهر
عنها من افعال ربها بيان لما مرضية تلك الافعال اى العين كانت راضية بما يظهر مرضية تلك
الافعال وبسبب ما يظهر عنها عند فاعلها وانما كان الفعل مرضيا عند فاعله لان كل فاعل وصانع
راض عن فعله وصنعته فانه اى الفاعل وفى بالتشديد فعله وصنعته حق ما هو عليه ويدل على ذلك
قوله تع اعطى كل شيء خلقه ثم هدى اى بين واخبر لنا بعد اعطائه كل شيء خلقه انه اى الحق اعطى كل شيء خلقه

عن ان يكون سرا موجودا
في غيب الله فلزم ان يكون
معدوما فبطلت الربوبية
بعدمه صح

فلا يتبدل

فلا يتبدل ذلك الشيء النقص عن استعداده ولا الزيادة على استعداده لان الله اعطى الخلق على حسب
استعداد كل شيء فكان كل موجود عند ربه مرضيا فكان اسمعيل بعثوره اى باطلاعه على ما ذكرناه عند
ربه مرضيا فتفرد اسمعيل بهذه المرضية عن غيره لورود النص في حقه دون غيره لان هذا العلم مودع
في روحه عم ويأخذ كل من علم هذا العلم من روحه عم ما عدا ختم الرسل وكذا اى وكاسمعيل عم كل موجود
مرضى عند ربه ولا يلزم اذا كان كل موجود عند ربه مرضيا على ما بيناه ان يكون مرضيا عند رب عبد اخر
فان عبد المضل ليس مرضيا عند الهادى وبالعكس لعدم ظهور ربوبية كل منهما في عبد الاخر فلا يكون
الاشقياء مرضيين عند رب السعداء حتى يدخلون دار السعداء معهم وانما لم يكن ذلك العبد مرضيا
عند رب عبد اخر لانه اى لان ذلك العبد ما اخذ اى لا ياخذ الربوبية الا من كل بالاسماء لا من واحد
اى لا من احدى بالذات فاذا اخذ الربوبية من كل لا من واحد فما تعين له اى لا يتعين لذلك العبد
من الكل الا ما يناسبه اى الا الذى يناسب ذلك العبد وما يناسب لاستعداده فهو اى ما تعين له
من الكل ربه خاصة فلا يكون محلا لربوبية رب غير ذلك الرب حتى يرضى رب عبد اخر عنه
فلا يكون مرضيا الا عند ربه ولما كان في هذا المقام مظنة سؤال وهو ان يقال ان ما قلتم من ان
العبد مرضى عند ربه غير مرضى عند رب عبد اخر بناء على ان كل عبد لا ياخذ الربوبية الا من كل
فمسلم لانه ح يقتضى تميز الارباب فلم لا يجوز الاخذ من حيث الاحدية فح لا تميز في الارباب
فمن كان مرضيا عند ربه كان مرضيا عند رب عبد اخر لان رب عبد عين رب عبد اخر فلزم ح
اذا كان كل موجود عند ربه مرضيا ان يكون مرضيا عند رب عبد اخر اراد دفعه بقوله ولا ياخذ
اى لا ياخذ احد من مسمى الله ربا من حيث احديته حتى كان من كان مرضيا عند ربه مرضيا عند رب
عبد اخر ولهذا اى ولاجل عدم اخذ احد ربا من حيث احدية الحق منع اهل الله التجلى في الاحدية
اى منع عن طلب التجلى الاحدى لعدم حصوله لاحد لئلا يضيع اوقات السالكين في طلب المحال وانما
لا يمكن حصول التجلى الاحدى فانك ان نظرته به اى نظرت الحق بالحق وهو النظر مع انتفاء التعين
فهو الناظر نفسه فما زال ناظرا نفسه بنفسه فما ظهر لك ذلك التجلى بل ظهر نفس الحق لنفسه وان نظرته

اى لا احدية تم

بك اى مع بقاء تعينك فزالت الاحدية لح لوجود الاثنينية وان نظرته به وبك اى وان جمعت
فى النظر اليه بينه وبينك فزالت الاحدية فلا احدية ايضا لان ضمير التاء فى نظرته ماهو عين المنظور
وعلى كل التقادير الثلث فلابد من وجود نسبة ما اقتضت امرين ناظرا ومنظورا فزالت الاحدية
لوجود الاثنينية فى كل واحد من الوجوه كما يدل عليه قوله وان كان لم ير الحق الا نفسه بنفسه
ومعلوم انه اى الشان فى هذا الوصف وهو رؤية الحق نفسه بنفسه ناظر ومنظور وهو يوجب
الاثنينية وان كان اعتباريا فاذا علمت هذا فالمرضى عند ربه لا يصح ان يكون عند ربه الخاص
مرضيا مطلقا اى عاما فى جميع الاوقات بحيث لا ينفك عنه كونه مرضيا عن ربه فى حال اصلا
كما ان النص الوارد فى حق اسمعيل ع م كذلك الا اذا كان جميع ما يظهر به اى بسبب المرضى من فعل
الراضى بيانا لما فيه اى فى المرضى واما اذا لم يظهر جميع افعال الراضى فى المرضى بل بعضه يظهر فيه
وبعضه لم يظهر لم يكن المرضى مرضيا عند عدم ظهور ذلك البعض فلم يكن مرضيا مطلقا عند ربه
فقد ثبت بالنص والكشف انه مرضى مطلقا لظهور جميع فعل الراضى فيه فلما استوى كل موجود
مع اسمعيل ع م فى كونه مرضيا عند ربه اراد ان يبين جهة امتيازه بقوله ففضل اسمعيل ع م
غيره من الاعيان بما نعته الحق به من كونه عند ربه مرضيا وكذلك كل نفس مطمئنة قيل لها ارجعى
الى ربك فما امرها ان ترجع الا الى ربها الذى دعاها اى الا الى الرب الذى دعا النفس المطمئنة
اليه بالرجوع فعرفته اى فعرفت النفس المطمئنة ربها من الكل بسبب قبول دعوته راضية عن
ربها فادخلى فى عبادى من حيث ما اى من الوجه الذى حصل لهم هذا المقام فانت لائق مستحق
بان تدخل فى زمرتهم بسبب كسبك هذا المقام او الما زايدة للتاكيد فالعباد المذكورون هنا كل
عبد عرف ربه من الكل واقتصر نفسه عليه اى على ربه وبالعكس ولم ينظر الى رب غيره كما لم ينظر
ربه الى عبد رب اخر فان النظر الى رب غيره لا يكون الا من الجهل بربه مع احدية العين اى مع ان
ربه عين رب غيره فى مقام احدية الذات ومع ذلك لابد من ذلك اى من عدم النظر الى رب الغير
فان الامر فى نفسه على ذلك وادخلى جنتى التى هى سترى بكسر السين اى حجابى وليست جنتى سواك فانت

مرضية عند ربها

نسترني

تسترنى بذاتك فذاتك حجاب بينى وبينك فادخلى ذاتك بافنائك فى ذاتى حتى تشاهد ذاتى فكما
ان روية الله لا يمكن فى عالم الصورة الا بدخول الجنة فى عالم الاخرة كذلك لا يشاهد الحق فى عالم
المعانى الا بالدخول فى الجنة المعنوية فلا اعرف الا بك اى لا تعرفنى الا بمعرفتك لنفسك او
لا تظهر اثار ربوبيتى الا بسببك لا بدونك كما انك لا تكون اى لا توجد الا بى اى بسببى فاذا
لم اعرف الا بك فمن عرفك عرفنى وانا لا اعرف الا بك فانت لا تعرف الا بى كما قال عرفت الله
بالاشياء وعرفت الاشياء بالله فتوقف معرفة كل منهما الى الاخر الاول مشاهدة المؤثر من الاثر
والثانى مشاهدة الاثر من المؤثر وهو اتم من الاول معرفة ومعناه لا يعرفنى عبد الا انت
ولا يعرفك رب الا انا وجاز ان يكون معناه وانا لا اعرف على البناء للمعلوم الا انت فانت لا تعرف
الا انا اذ كل رب لا يعرف الا من كان مظهرا للربوبية كما ان كل عبد لا يعرف الا ربه الخاص
وقد انحصر الامر من الطرفين قال بعض الشراح وانا لا اعرف بحسب الحقيقة وانت لا تعرف
بحسبها وان كان له وجه لكنه لا يناسب المقام يظهر بادنى تامل فاذا دخلت نفسك دخلت
جنته فاذا دخلت جنته فتعرف نفسك معرفة اخرى غير معرفة التى عرفتها اى عرفت نفسك بهذه
المعرفة حين عرفت ربك بمعرفتك اياها فتكون بسبب دخولك جنته صاحب معرفتين
معرفة به اى بالحق بك من حيث انك انت ومعرفة به بك من حيث انك هو لا من حيث انك
انت ولم تكن هاتان المعرفتان الا لمن دخل جنة ربه الخاص فانت عبد من حيث التعين وانت
رب من حيث الهوية لمن له فيه انت عبد اى للذى انت له فى حقه عبد فالعبد رب لربه
الخاص لا لغيره كما انه عبد له لا لغيره فتعلق ربوبية العبد لمن تعلق عبوديته ومعنى ربوبية
العبد ربه قبول احكامه واظهار كمالاته فيه وهذا مجازاة بين العبد وبين ربه الخاص واما
بين العبد وبين رب الارباب وهو قوله وانت رب وانت عبد لمن له فى الخطاب عهد وهو خطاب
الست والعهد قول المخاطبين قالوا بلى فان هذا الخطاب عن مقام الجمع فكان الكل عبيدا للكل
بسبب ربهم الخاص بهم فكان الخطاب عاما والعهد عاما فيتنوع العهد الكلى بحسب القوابل

الى العهد الجزئ الذى بين العبد وبين ربه الخاص واما بينه وبين رب المطلق فهو عهد كلى فاذا
يتنوع العهد فكل عقد اى فكل واحد من العهد عليه اى على ذلك العقد شخص من المخاطبين المعاهدين
اى ثابت على ذلك العقد بحفظه دايما عن النقض والحل يحله اى يحل ذلك من سواه عقدا اى من له عقد
سوى ذلك العقد فان من له العهد بينه وبين الاسم الهادى يحل العقد الذى بين الاسم المضل وبين
عبيده فكان كل واحد من العبيد يحفظ عقده ويحل عقد غيره فرضى الله اى كل بالاسماء عن عبيده فهم
مرضيون لان عبيد الارباب عبيده ومرضى الارباب مرضيه رضوا عنه فهو مرضى فكان الامر الذى
بين العبد وربه الخاص بعينه الامر الثابت بينه وبين الرب المطلق فكل عبد مرضى عند الله بالامر
الارادى واما بالامر التكليفى فبعضهم مرضى كالانبياء والاولياء وغيرهم من المؤمنين حسب مراتبهم
وبعضهم ليس بمرضى كالكفار والعصاة فالنجاة عن النار جمع الامرين فى الرضاء ولا ينفع الرضاء
بالامر الارادى مجردا عن الرضاء بالامر التكليفى فتقابلت الحضرتان اى الربوبية والعبودية
تقابل الامثال والامثال اضداد لان المثلين لا يجتمعان وانما تقابلت الحضرتان تقابل
الامثال اذ لا يتميزان بحسب حقيقة الوجود فصدق عليهما تقابل الامثال فما ثمة اى فما فى العالم
من حيث الوجود الا متميز واحد فما ثمة اى فى العالم مثل لان المثلية يقتضى الاثنينية فما فى الوجود
مثل اذ الوجود هو عين المتميز فما فى الوجود ضد فان الوجود حقيقة واحدة والشئ لا يضاد نفسه
فاذا ارتفع الاضداد والامثال بظهور وحدة الوجود موصول ولا ثمة باين اى الموصول ولا واصل
ولا مفارق لاستهلاك الكل فى عين الوجود عند تجلى وحدة الوجود بذا اى بما ذكرناه من وحدة الوجود
جاء برهان العيان وهو البرهان الكشفى فما ارى بعينى شيئا الا بعينه اى الا ذات الحق لا غيره لاستهلاك
جميع الاشياء فى نظرى فى ذات الحق اذا عاين اى اشاهد معاينة حقيقة الامر وهذا لمن لم يخش
ربه ان يكون هو لعدم علمه بالتميز وهو فوق مقام الخشية واما قوله ذلك اى رضى الله عنهم ورضوا
عنه فهو لمن خشى ربه ان يكون هو لعلمه بالتميز بين الربوبية والعبودية فدلنا على ذلك التميز جهل
اعيان فى الوجود يتعلق بجهل وكذا بما اتى به عالم يتعلق به والمراد بما اتى به عالم ما ذكره من وحدة

المجتمعان والمثلان متميزان فلا يجتمعان م

الوجود

الوجود فى الابيات فعالم بالله يثبت التميز فى مقام ويثبت عدم التميز فى مقام واما من لم يكن
عالما بالله فلا يثبت الا التميز فدلنا على عدم علمهم بعدم التميز فقد وقع التميز بين العبيد فاذا
وقع التميز بين العبيد فقد وقع التميز بين الارباب ضرورة وجوب وجود العلة عند وجود
المعلول لان التميز بين العبيد اثر حاصل من التميز بين الارباب ولما كان فى هذا الدليل نوع خفاء
عند العقل اذ يجوز للعقل ان يمنع الملازمة اورد على ذلك الدليل قوله ولو لم يقع التميز بين
الارباب لفسر الاسم الواحد الالهى من جميع وجوهه بما يفسر به الاخر والمعز لا يفسر بتفسير المذل
الى مثل ذلك لكنه اى لكن المعز هو المذل من وجه الاحدية كما تقول فى كل اسم انه دليل على الذات
وعلى حقيقته اى حقيقة ذلك الاسم من حيث هو فالمسمى واحد فالمعز هو المذل من حيث المسمى
والمعز ليس المذل من حيث نفسه وحقيقته وانما لم يكن المعز هو المذل من حيث نفسه فان المفهوم
يختلف فى الفهم فى كل واحد منهما فدل اختلاف مفهومهما فى الفهم على ان احدهما ليس هو الاخر
بحسب نفسه وحقيقته ولما بين فى الاسماء جهة الاتحاد وجهة الاختلاف اراد ان يبين
هذا المعنى بين الحق والخلق فلا تنظر الى الحق وتعريه عن الخلق اى مع تعرى الحق من الخلق من كل الوجوه
بل اجعله معرا مستغنيا من حيث الذات عن الخلق واجعله متعلقا من حيث الصفات الى
الاكوان ولا تنظر الى الخلق وتكسوه سوى الحق من كل الوجوه بل تكسوه بالغيرية فى مقام الكثرة
وتكسوه بالحق فى مقام الجمع وهو مقام تحققه بصفات الحق ونزهه وشبهه اى نزه الحق
فى مقام التنزيه وهو مقام استغناء ذاته تع عن العالمين وشبه الحق الصفات باثباتك له
بالصفات الكمالية كالحيوة والعلم والسمع وغير ذلك وقم فى مقعد الصدق يعنى اذا علمت
ذوقا ما ذكرنا لك وعلمت به فقد اقمت فى مقام الكاملين وهو مقام الجمع بين الكاملين التنزيه
والتشبيه فاذا نزهت وشبهت وقمت فى مقعد الصدق ولا يبالى لك بعد ذلك وكن
فى الجمع ان شئت وان شئت فى الفرق لانك ح نلت درجة المحققين الموحدين فلا يضرك
فى اى مقام كنت من الفرق والجمع فاذا تحققت بما قلنا لك تحز اى تقابل وتساو بالكل اى

بكل الناس فى هذا الكمال ان كل تبدى اى ان قصد كل من الناس قصب السبق فلا يسبق عليك شئ
منهم وانت لا تسبق عليهم لانه ليس وراء هذا المقام مقام اخر فقوله ان كل شرط تحز جزاؤه والجملة
الشرطية جواب لشرط محذوف كما ذكرنا الشرط المقدر فلما كان الامر كما ذكرنا فلا تفنى من حيث حقيقتك
من فنى يفنى ولا تبقى من حيث خلقتك وتعينك لتبدل الاحكام الخلقية عليك ولا تفنى لاشياء
من جهة الحقية من افنى يفنى ولا تبقى من حيث التعينات من ابقى يبقى ولا يلقى على البناء للمفعول
عليك الوحى فى غير اى لا يلقى الله الوحى عليك فى حق غير بل يلقيه على نفسه فانك هو من حيث هو يتك
وحقيقتك وانت مرتبة من مراتب تفصيله هذا اذا كان الحق باطنا والعبد ظاهرا ولا تلقى الوحى
فى حق غيرك بل تلقيه على نفسك فان الحق انت من حيث الحقيقة هذا اذا كان الحق ظاهرا والعبد
باطنا والوحى من جانب الحق كونه سببا لوجود العبد ولكل ما يحتاج العبد اليه ومن طرف العبد
كونه سببا لظهور كمالات الحق واحكامه ولما بين اسرار الرضاء شرع فى بيان اسرار الثناء فان كلا
منهما مودع فى كلمة اسمعيل ع م بقوله الثناء يكون بصدق الوعد لا بصدق الوعيد بخلاف الرضاء
فانه يكون بصدق الوعد والوعيد كما ثبت والحضرة الالهية تطلب الثناء المحمود بالذات
من كل عبد سعيدا كان او شقيا فلا بد وقوع مطلوب الحق من كل عبد فلا يصدق الوعد والتجاوز
من الحق فى حق كل عبد على حسب ما يليق بذواتهم حتى يحصل له الثناء المحمود من كل عبد على حسب
مراتبهم فيثنى عليها بصدق الوعد لا بصدق الوعيد اى لما طلب الذات الالهية بذاتها الثناء
المحمود لا يثنى عليها الا بصدق وعده بالتجاوز عن سيئاتهم اذ الثناء المحمود لا يكون الا بصدق
الوعد لا بصدق الوعيد بل يثنى عليها ع بالتجاوز عن وعيده بالعفو يدل على ذلك قوله تع فلا تحسبن
الله مخلف وعده رسله ولم يقل ووعيده لعدم الثناء المحمود بصدق الوعيد بل قال ويتجاوز
عن سيئاتهم مع انه اى الحق توعد على ذلك اى على السيئ فدل هذه الاية على ان الله يطلب بذاته
عن عباده الثناء المحمود وان هذا الثناء لا يحصل الا بصدق وعده عباده وبالتجاوز عن
سيئاتهم فعم التجاوز للخالدين فى النار ابدا بحصول النعيم الممتزج بالعذاب لهم فيثنون بذلك

على الله

على الله تع فعم الثناء المطلوب فاذا كان الثناء فى حق الحق بصدق الوعد فاثنى على اسمعيل ع م
بانه كان صادق الوعد فالثناء المحمود سواء كان من العبد على الحق او من الحق على العبد لا يكون الا
بصدق الوعد وقد زال الامكان اى وقد زال بدلالة النص امكان وقوع الوعيد على الابد
فى حق الحق لما فيه اى فى وقوع الامكان من طلب مرجح والطلب المرجح لوقوع الوعيد هو الذنب
وذلك يرتفع بوعده تع بقوله ويتجاوز عن سيئاتهم فان وعده واجب الوقوع فى كل عبد فزال
وقوع الوعيد وقت وقوع التجاوز وليس التجاوز فى حق الكفار التخليص عن الم النار بل المراد
بالتجاوز حصول الرحمة الممتزجة بالم النار فاذا زال صدق الوعيد فلم يبق الا صادق الوعد
وحده وما اى ليس لوعيد الحق عين تعاين على البناء للمفعول اى شخص تعين له العذاب الخالص عن
الرحمة على الابد وان دخلوا اى الاشقياء دار الشقاء فانهم على لذة فيها اى فى تلك الدار نعيم مباين
خبر مبتداء محذوف نعيم بالنصب منصوب بمباين جنان الخلد فالامر اى نعيم جنان الخلد ونعيم دار
الشقاء واحد وبينهما اى بين النعيمين عند التجلى اى عند الظهور تباين لان نعيم الجنان رحمة خالصة
عن العذاب ونعيم دار الشقاء رحمة ممتزجة لا يخلو عن العذاب اصلا فكانا عند التحقيق واحدا
داخلا تحت النعيم ومتباينان عند التجلى فهذا هو معنى قوله فالامر واحد وبينهما عند التجلى
تباين يسمى نعيم دار الشقاء عذابا من عذوبته طعمه اى لاجل عذوبة طعم هذا النعيم لاهله يعنى
كما ان العذاب الاصطلاحى محقق فى الكفار فى دار جهنم كذلك العذاب اللغوى وهو اللذة
متحقق فيهم فكانوا جامعين بينهما ومتحققين بهما على الابد يدل على ذلك قوله وذاك اى عذابهم
له اى لنعيمهم كالقشر والقشر صاين اى حافظ للبه فلا يزال العذاب صاينا للبه وهو نعيمهم فلا يزال
العذاب الاصطلاحى عنهم ابدا كما هو مذهب اهل السنة فان المص قسم الرحمة الى رحمة ممتزجة
بالعذاب والى رحمة خالصة من العذاب ثم قال لا يكون هذه الرحمة فى الدار الاخرة الا لاهل
الجنان ثم اثبت النعيم المباين لاهل الشقاء فالنعيم هو عين الرحمة عنده وعند ساير اهل الله
فالنعيم منه نعيم خالص مختص باهل الجنان ومنه نعيم ممتزج بالعذاب مختص باهل جهنم وبعض

الشارحين حمل كلامه على خلاف مراده وقال في شرح كلامه في هذه المسئلة ان العذاب منقطع مطلقا
عن الكفار ومن ذلك ظن بعض الناس السوء على الشيخ رحه وعلى اهل الله الذين على طريقته في العلم
بالله وستطلع حقيقة هذا المقام في اخر الفص الهودي ان شاء الله تع فص حكمة روحية اى العلوم
التى تختص ادراكها بالروح في كلمة يعقوبية اى مودعة فى روح هذا النوع م روحية بضم
الراء اتم من الفتح فكان المراد ههنا الضم لان العلوم التى تذكر في هذا الفص كلها من ادراكات
الروح ومن خواصه ولما وصى يعقوب بنيه وقال يا بنى ان الله اصطفى لكم الدين فلا تموتن
الا وانتم مسلمون اراد ان يبين اسرار الدين الذى هو مودع علمه فى روح يعقوب م فقال
الدين دينان اى الدين يطلق على معنيين احدهما دين عند الله ودين عند من عرفه الحق تع وهم الرسل
ودين عند من عرفه من عرفه الحق وهم العلماء ورثة الانبياء فهذا كله دين عند الله وثانيهما دين
عند الخلق اى عند الخواص وهو الطريق الخاص الحاصل لهم باختراعهم وقد اعتبره الله فالدين الذى
عند الله هو الذى اصطفاه واعطاه الرتبة العلية على دين الخلق فدل ذلك على ان الشريعة اقوى
وافضل من طريقة اهل الله وان كانت تلك الطريقة جامعة لدين الحق فقال تع ووصى بها ابرهيم
بنيه ويعقوب يا بنى ان الله اصطفى لكم الدين فلا تموتن الا وانتم مسلمون اى منقادون اليه وجاء
الدين بالالف واللام للتعريف والعهد اى المعهود وهو دين معلوم معروف عند المخاطب وهو اى
الدين المعروف قوله تع اى المراد من قوله تع ان الدين عند الله الاسلام وهو اى الاسلام الانقياد
فاذا كان الاسلام هو الانقياد فالدين عبارة عن انقيادك والذى جاء من عند الله هو الشرع الذى
انقدت انت اليه فقوله تع ان الله اصطفى لكم الدين يدل على ان الدين عند الله هو الشرع المصطفى
الاسلام هو الانقياد اليه وقوله تع ان الدين عند الله الاسلام يدل على ان الدين عند الله هو انقياد
العبد الى الشرع فصح اطلاق الدين على المعنيين فبنى كلامه على الفرق فقال فالدين الانقياد والناموس
هو الشرع الذى شرعه الله طريقا ومذهبا لعباده يسلكونه فمن اتصف بالانقياد لما شرعه له فذلك
الشخص الذى قام بالدين واقامه اى انشاءه كما تقيموا الصلوة فالعبد هو المنشئ للدين والحق هو الواضع

من المعاملة

عند اهل الله م

ا ى عند اهل الله م

للاحكام وهى النواميس الالهية فاذا كان العبد هو المنشئ للدين فالانقياد عين فعلك وهو
الانشاء فالدين ح حاصل من فعلك وهو الانقياد وهو معنى ثالث للدين مغاير للمعنيين الاولين
فما سعدت الا بما كان اى بما حصل من انقيادك وهو الدين فما سعدت الا باثارك فكما اثبت
السعادة لك ما كان فعلك اى ما كان حاصلا من فعلك اذ نفس الفعل وهو الانقياد معنى
مصدرى معدوم في الخارج لا تثبت السعادة بل تثبت باثره الموجود في الخارج كذلك ما اثبت
اى ما اظهر الاسماء الالهية الا افعاله اى افعال الحق وهى اى افعال الحق انت فقوله وهى المحدثات
جملة مفسرة لجملة وهى انت فباثاره اى باثار الحق وهى المألوهات يسمى الحق الها وباثارك وهى
اقامتك الدين سميت سعيدا بالسعادة العظمى وهى سبب لنجاتك من النار ودخولك في الجنان
فما كان احد سعيدا او مرضيا عند ربه الا بالانقياد الى الشرع فانزلك الله في التسمية وظهور
كما لاتك منزلته في التسمية وظهور كما لاته اذا اقمت الدين وانقدت الى ما شرعه لك وسابسط لك
في بيان ذلك المقام ان شاء الله ما مفعول سابسط اى الذى يقع به الفائدة بعد ان تبين الدين
الذى عند الخلق الذى اعتبره الله فاذا اعتبره الله الدين الذى عند الخلق فالدين كله اى سواء كان عند الحق
او عند الخلق مختص لله لا يكون لغيره وكله منك لا منه اى حاصل منك لا من الله الا بحكم الاصالة فان
الاشياء كلها بحكم الاصالة لله وبالله ومن الله والى الله ولما وعد بيان الدين الذى عند الخلق شرع
في بيانه بقوله تع فقال قال تع ورهبانية وهى التى يفعلها الراهب العالم في الدين العيسوى
من العزلة عن الخلق والرياضة وتقليل الاكل والشرب وغير ذلك ابتدعوها اى اخترعوا تلك الرهبانية
من عند انفسهم وكلفوا انفسهم بذلك من غير تكليف من ربهم طلبا بذلك من الله اجرا وهى اى
الرهبانية النواميس اى الشرايع الحكمية اى تحصل منها الحكمة والمعرفة الالهية التى لا تحصل من غيرها
لذلك اعتبره الله تع فالدين الذى عند الخلق هو الذى وضعه الخلق موافقا للاحكام الشرعية
واعتبره الحق التى لم يجئ الرسول المعلوم بها اى بهذه النواميس الحكمية في حق العامة من عند الله
قوله بالطريقة الخاصة المعلومة في العرف متعلق بقوله المعلوم وهذه الطريقة الخاصة المعلومة في العرف

فنبّه

اى سواء كان عند الحق
او عند الخلق م

من عند الله م

للاحكام

وهو ظهور انسان بدعوى النبوة واظهار المعجزة وبهذه الطريقة يعلم النبي عم في عرف الناس
فهو من باب التنازع فقدر مفعول ابتدعوها او متعلق بقوله لم يجئ فالمراد بالطريقة الخاصة
طريق الوحي او متعلق بقوله ابتدعوها فالمراد طريق الرياضات فلما وافقت الحكمة والمصلحة
الظاهرة فيها اى في النواميس الحكم الالهي في المقصود بالوضع المشروع الالهي وهو تكميل النفس
الانساني بالعلم والعمل اعتبره اى اعتبر الحق ما وضعه الراهب العالم في الدين المسيحي من النواميس
الحكمية اعتبار ما شرعه من عنده تع فكان ذلك الطريق الخاص الذى هو دين عند الخلق دين عند الله
في التعظيم واستحقاق الاجر بالعمل به بسبب اعتباره تع اعتبار ما شرعه من عنده وما كتبها اى الذى اخترعوها
ما فرض الله اى هذه النواميس بالوضع من عنده عليهم اى على المخترعين الذين اوجبوها على انفسهم ولما
فتح الله بينه وبين قلوبهم بسبب تحملهم بهذه الاعمال الشاقة باب العناية والرحمة وهو معنى قوله تع
وجعلنا في قلوب الذين اتبعوه رافة ورحمة من حيث لا يشعرون ذلك الفتح جعل في قلوبهم تعظيم
ما شرعوه اى الذى جعلوه مذهبا وطريقا لانفسهم كانوا يطلبون بذلك اى بما شرعوه رضوان الله
قوله على غير الطريقة النبوية متعلق بما شرعوه المعروفة في العرف العام بالتعريف الالهي اى باظهار
المعجزات والمراد بالغيرية وضعهم امورا زايدة على الفرايض التى اتى بها النبي عم في حق العامة وهذه
الزوايد من جنس تلك الفرايض ومن فروعاتها لان المراد اتيان ما يباينه فان تقليل الطعام وكثرة
الصيام وقلة النوم وغير ذلك من تكليفاتهم على انفسهم لا يخالف الشرع بل هو من دقيقته فمن
عمل بطريق التصفية فقد عمل باصله فله اجران اجر الفرايض واجر الطريق الذى اعتبره الله فقال
فما رعوها هؤلاء الذين شرعوها اى هذه الطريقة وشرعت لهم اى شرع الله لهم هذه الطريقة باعتبار
ما شرعه حق رعايتها اى فلم يعظموها حق تعظيمها ولم يعبد الله بها وما اوجبها على انفسهم الا ابتغاء
رضوان الله ولذلك اى ولاجل عملهم حصول رضوان الله فيها لمن يعمل بها اعتقدوها وعملوا بها
فمن اقامها بحقها قال الله تع في حقهم فاتينا الذين امنوا بها بالايمان الصحيح وهو الايمان بمحمد عم و
انقادوا اليها منهم اى من هؤلاء اجرهم وهو الرضوان وثواب الدار الاخرة وكثير منهم اى من هؤلاء

الذين

الذين شرع فيهم هذه العبادة اى شرع الله في حقهم بعد ان شرعوا لانفسهم باختراعهم هذه العبادة
فاسقون اى خارجون عن الانقياد اليها والقيام بحقها ولم يؤمنوا بمحمد عم ومن لم ينقد اليها اى الى هذه
العبادة لم ينقد اليه مشرعه اى مشرع ذلك الشرع وهو الحق فانه لما اعتبره فقد اضاف اليه تع فكان
اجره على الله بما يرضيه من اعطاء الجنة فان الرضوان وثواب الدار الاخرة اجر الانقياد فمن لم ينقد
الى الشرع لم ينقد اليه واضع الشرع باعطاء الجنان التى لو انقاد حصل له تلك الجنان فالمراد بقوله وكثير منهم
فاسقون هم الرهبان الذين لم يؤمنوا بمحمد عم قال بعض العلماء فرض الله عليهم هذه الطريقة بعد اختراعهم
واوجبهم على انفسهم قال بعضهم ذلك كالتطوع من التزمه الله لزمه كالنذر والصحيح عندنا انه لا يكتب عليهم
بعد ذلك ولو ترك واحد منهم هذه الطريقة بعد شروعهم او بعض ادابها وعمل بالشرع الذى جاء
في العامة من عند الله لم يؤخذ على ذلك ولكن لم يحصل الدرجات العالية في الدنيا والاخرة التى هى
لعاملها وليس ذلك كالتطوع نحو الصلوة والصوم ولا كالنذر حتى لزم من التزمه بل كمن ذهب الى الكعبة
بقصد الزيارة ولم ينذر واذا رجع بدون شروع بركن من اركانها لم يلزم عليه شئ فطريقتنا هذه
كذلك فمن شرع منا الى هذه الطريقة ورجع قبل التكميل وترك العمل مقرا بحقيتها وعمل بالشرع العام
فله الاجر بقدر عمله ولا يعاقب على تركه ومن ترك التكميل وتحصيل المعرفة والكمال بعد مطاقة نفسه
بالاعمال الشاقة او للمصالح اللازمة له وتحقق باركان الشرايع واجباتها وسننها وله اجر غير مقطوع
في الدنيا والاخرة فهو كمن عمل في جميع الاوقات لكن الامر الارادى يقتضى الانقياد من الجانبين
وان كان الامر التكليفي يقتضى عدم انقياد المشرع الى من لم ينقد الى شريعة المشروع وبيانه اى بيان
اقتضاء الامر الانقياد ان المكلف اما منقاد بالموافقة او مخالف فالموافق المطيع لا كلام فيه
لبيانه فانه ينقاد اليه مشرعه كما ينقاد هو اليه واما المخالف فانه يطلب بخلافه الحاكم عليه اى
يطلب بسبب خلافه الذى يحكم عليه ويمنعه عن الطاعة من الله احد الامرين اما التجاوز والعفو
واما الاخذ على ذلك الخلاف ولا بد من احدهما لان الامر حق اى مطابق للواقع في نفسه لا يخلو من احدهما
وعلى كل حال اى حال انقياد عبد وعدم انقياده وقد صح انقياد الحق الى عبده لافعاله اى لافعال العبد

وما هو عليه اى الذى هو عليه العبد من الحال فان العبد وان كان مخالفا بالامر التكليفى لكنه منقاد لربه
من حيث الامر الارادى فيعطى الحق ما طلبه منه بخلا فه فالحال اى فحال العبد التى تقتضى انقياد الحق باعطاء
ما طلبه منه هو المؤثر فى انقياد الحق الى عبده باعطاء ما طلبه فمن هنا اى ومن حصول الانقياد من
الطرفين او بما لا يسر وهو عدم الرضا من الطرفين فبما يسر كقوله تع رضى الله عنهم ورضوا عنه هذا
اى قوله تع رضى الله عنهم ورضوا عنه جزاء ومعاوضة من الجانبين بما يسر وقوله تع ومن يظلم منكم
نذقه عذابا اليما هذا جزاء بما لا يسر لانه لا رضاء من الجانبين وقوله تع ونتجاوز عن سيئاتهم هذا جزاء
بما رضوا عنه لا جزاء بما لا يرضى الله عنهم فعلى اى حال فصح ان الدين هو الجزاء كما ان الدين هو الاسلام
والاسلام عين الانقياد فقد انقاد الحق باعطاء ما يطلبه العبد الى ما يسر والى ما لا يسر وهو اى الانقياد
عين الجزاء هذا المذكور فى بيان معنى الدين وهو ان يكون الدين جزاء ومعاوضة بين الله وبين العبد
بانقياد كل منهما الى الاخر فعلى هذا الوجه فالدين منقسم بين العبد والحق بعضه من العبد وبعضه من الحق
اى لسان الظاهر فى هذا الباب اى فى تحقيق معنى الدين يعنى بعلم هذه المسئلة اهل الظاهر واما سره
وباطنه اى واما سر اللسان وباطنه فى هذا الباب فانه اى فان الدين او الجزاء تجلى اى ظهور من الممكنات
فى مراة وجود الحق وهو اى الظهور علمه تع بالممكنات فلا يعود على الممكنات من الحق الا ما تعطيه ذواتهم
اى ذوات الممكنات فى احوالها من العلم بها فان لهم اى للممكنات فى كل حال صورة فتختلف صورهم لاختلاف
احوالهم كالصباوة والشبابة والشيخوخة تختلف فى شخص واحد باختلاف الازمان والاحوال فيختلف التجلى
فى مراة وجود الحق لاختلاف الحال اى لاختلاف حال الممكن فيقع الاثر من الحق فى العبد بحسب ما يكون
العبد فى حاله فما اعطاه اى العبد الخير وهو ما يسر سواه اى سوى ما اعطاه العبد للحق وكذلك قوله ولا اعطاه
ضد الخير وهو ما لا يسر غيره بل هو منعم ذاته ومعذبها فلا يذمن الا نفسه ولا يحمدن الا نفسه
فلله الحجة البالغة فى علمه بهم اذ العلم يتبع المعلوم فما اعطاهم الا بما علمهم وما علمهم الا على حسب احوالهم
فكان الدين كله للعبد من العبد على هذا الوجه فهو جزاؤه حاصل له من نفسه خيرا او شرا ثم السر الذى
فوق هذا السر فى مثل هذه المسئلة ان الممكنات ثابتة على اصلها من العدم بيان للاصل وليس وجود

كان الدين جزاء اى معاوضة بالنسبة
وهو الرضا من الطرفين ح

بما رضى الله عنهم
بل جزاء ح

الا

الا وجود الحق ملتبسا بصور احوال ما هى عليه الممكنات فى انفسها واعيانها وهو الحق الخلق وهو غير الوجود
الواجبى فقد علمت من يتلذذ او من يتالم وهو حقيقة الوجود من حيث تعينه باحوال الممكنات
فهو وجوده بمقام العبودية واما الوجوب الواجبى فهو منزه عن التلذذ والتالم وعلى هذا السر الدين
كله لله ومن الله فالمتلذذ والمتالم فى هذا السر هو العبد بعينه كما فى الوجهين الاولين لكن تلذذ العبد
وتالمه فى هذه الصورة كله من الحق فى علم العبد وعلمت ما اى شئ يعقب كل حال من الاحوال
وما يعقب كل حال من الاحوال الا الحال بمعنى يتعاقب كل من الاحوال الاخرى فكان كل منها
جزاء للاخرى فكان الجزاء كله من تجليات الحق قوله وكل مفعول يعقب وبه اى وبسبب كون
الجزاء يعقب حالا بعد حال يسمى الجزاء عقوبة وعقابا وهو اى العقاب سائغ اى جائز بحسب
اللغة فى الخير والشر غير ان العرف الشرعى سماه اى الجزاء ثوابا وفى الشر عقابا ولهذا اى ولاجل
ان الجزاء كل حال يعقبه حال اخرى سمى او شرح الدين الذى هو الجزاء بالعادة وانما يسمى بالعادة
لانه اى الشان عاد عليه اى على العبد ما يقتضيه ويطلبه حاله من الجزاء فما فاعل والضمير المفعول
فى يقتضيه راجع الى ما ويطلبه تفسير ليقتضيه وحاله فاعل يقتضيه الضمير المجرور راجع
الى العبد فعاد عليه ما يطلبه حاله فالمقتضى حال العبد فالمقتضى الجزاء فاذا عاد عليه ما يطلبه
فالدين العادة بهذا المعنى كما ان الجزاء يسمى عقابا لتحقق التعقب فى مفهومه وقال الشاعر
كدينك من ام الحويرث قبلها اى عادتك ومعقول العادة اى المفهوم من العادة عقلا ان يعود
الامر بعينه الى حاله الاول وهذا المعنى المعقول من العادة ليس موجودا ثمه اى فى الجزاء او فى
الوجود فان العادة بمقتضى العقل تكرار ولا تكرار فى التجليات الالهية فلما توجه ان يقال فاذا
لم يكن ثمة تكرار فكيف يسمى الدين بالعادة استدرك بقوله لكن العادة وهى عود الشئ الى ما كان
عليه من اول حاله حقيقة واحدة معقولة اى ثابتة فى العقل لا تعدد فى نفس تلك الحقيقة و
التشابه اى التعدد فى الصور الحسية موجود واستدل عليه بقوله فنحن نعلم ان زيدا عين عمرو
فى الانسانية وما عادت الانسانية اذ لو عادت لكثرت الانسانية وهى حقيقة واحدة والواحد

ضمير لهم راجع الى الممكنات فعلمها والممكنات الثانى بدل منه ح

فى الخير صح

لايتكثر في نفسه ونعلم ان زيدا ليس عين عمرو في الشخصية وشخص زيد ليس شخص عمرو ومع تحقيق
وجود الشخصية بما هو شخصيته اى مع وجود سبب الشخصية وهو الانسانية فى الاثنين زيد وعمرو
فنقول في الحس عادت الانسانية لهذه الشبه وهو المثلية بالعود في وجود الانسانية فاى فليس ثمه
اى في الجزاء عادة بوجه لعدم التكرر وللمغايرة في نفس الامر وثمه عادة بوجه اى من حيث ان الحال
الثانى مثل الحال الاول في الحس كما ان ثمه جزاء بوجه وما ثمه جزاء بوجه فان الجزاء ايضا اى كالعادة
حال حاصل في الممكن من احوال الممكن بيان الحال فجاز فيه الوجهان فمن حيث انه يوجب الحال الاول
للحال الثانى فيه ثبت الجزاء والعوض ومن حيث انه حال اخر لعين الممكن ما ثمه فيه جزاء فلما فرغ
عن بيان الفائدة الموعودة بقوله وسابسط ذلك ان شاء الله ما تقع به الفائدة اراد ان يبين لاختصاص
الفائدة بنفسه بحيث لاتقع هذه الفائدة من العلماء بالله لا قبله ولا في زمانه الا به فهذه المسئلة
مما تفرد به لذلك قال وهذه مسئلة اغفلها علماء هذا الشان اى الفن ولما اوهم ظاهر كلامه نسبة الجهل
اليهم وهى نوع من المذمة التى لا تليق بهذا الكامل بل كذب لعلمهم بهذه المسئلة فسر لدفع هذا
الاحتمال الغير المرضى بقوله اى اغفلوا ايضاحها على ما ينبغى حتى تقع الفائدة التى تقع بايضاح هذا فدل هذا
الكلام على وقوع الايضاح منهم لكن لا على ما ينبغى واكد تفسيره بقوله لا انهم جهلوا هذه المسئلة
فلما نسب الغفلة عن الايضاح اليهم والايضاح الى نفسه دل ظاهر كلامه على ترجيح نفسه عليهم بنسبة
النقص اليهم والكمال اليه وهو لا يليق بهذا المرشد الاكمل دفع هذا التوهم مع بيان بعض احوال المسئلة
بقوله فانها اى هذه المسئلة من جملة سر القدر المتحكم في الخلائق فالخلائق تحت حكومته فحكمت
هذه المسئلة عليهم بالغفلة عن ايضاحها فغفلوه فان الغفلة عن ايضاح المسئلة حال من احوال عينهم
الثابتة فالايضاح حال من احوالى فحكم على بالايضاح فاوضحت فقد ثبت الاستواء بينه وبينهم في هذه
المسئلة في اتباع حكمها فقوله فانها من سر القدر المتحكم في الخلائق جاء لبيان عذرهم في غفلتهم ولما بين
ان الدين هو حال الممكن شرع في بيان احوال خادم الدين وهو الرسل وورثته واعلم انه كما يقال في الطبيب
انه خادم الطبيعة كذلك يقال في الرسل والورثة انهم خادموا الامر الالهى في العموم اى في حق عامة الخلق

في الاثنين وتعدد الشخص المماثلة في الانسانية

وهم

وهم في نفس الامر خادم باحوال الممكنات لان الله لا يامر العبد الا ما طلبه العبد منه احوال عينه
الثابتة وخدمتهم من جملة احوالهم التى هم عليها في حال ثبوت اعيانهم فانظر ما اعجب هذا كيف
يكون الاشرف خادما وهو الرسل وورثتهم للاخس وهو من دونهم ولما اجمل خادم الطبيعة وخادم
الامر الالهى اراد ان يفصل حتى يتبين ما هو المقصود فقال الا استثناء منقطع اى لكن ان الخادم
المطلوب هنا سواء كان خادم الطبيعة او خادم الامر الالهى انما هو واقف اى ثابت عند مرسوم
اى عند امر مخدومه اما بالحال او بالقول متعلق بمرسوم يعنى ان المراد بالخادم هو الثابت في خدمت
مخدومه بامر مخدومه اليه لخدمت نفسه بالحال او بالقال كيف لا يكون المراد من الخادم المذكور
ما قلناه فان الطبيب انما يصح ان يقال فيه خادم الطبيعة لو مشى بحكم المساعدة لها وما هذا
المشى الا وهو وقوف الطبيب عند امر الطبيعة فظهر ان قوله كما يقال في الطبيب انه خادم
الطبيعة انما يصح اذا كان الطبيب خادما للطبيعة بحكم الطبيعة عليه فاذا لم يمش الطبيب بحكم
المساعدة لها لم يكن خادما لها فان الطبيعة قد اعطت في جسم المريض مزاجا خاصا به اى بسبب ذلك المزاج
يسمى الجسم مريضا ولو ساعدها اى الطبيعة في ذلك المزاج الخاص خدمة لزاد الجسم المريض في كمية المرض بها
اى بسبب الخدمة ايضا كما زاد مزاجا خاصا باعطاء الطبيعة والمراد بالطبيعة ملكوت الجسم فلم يساعد
الطبيب الطبيعة في المرض بل يمنعها عن المرض وانما يردعها اى وانما يمنع الطبيب الطبيعة عن المرض
بمباشرته بما يزيل به المرض طلبا للصحة اى لصحة جسم المريض والصحة لجسم المريض تحصل من الطبيعة
ايضا اى كما يحصل المرض منها بانشاء مزاج اخر وهو المزاج الصحيح يخالف هذا المزاج المريض فاذن اى
فعلى تقدير عدم مساعدة الطبيب الطبيعة في جسم المريض ليس الطبيب بخادم للطبيعة مطلقا بل خادما
من وجه وغير خادم من وجه وانما هو خادم لها اى للطبيعة من حيث انه لا يصلح جسم المريض هذا
اى وانما كان الطبيب خادما للطبيعة لانه
المزاج المريض من المرض الى الصحة الا بالطبيعة اى الا بامر الطبيعة له بلسان الحال ايضا كما ان عدم التغير
من المرض الى الصحة لا يكون الا بالمساعدة للطبيعة فحكم الطبيعة بلسان الحال على الطبيب بالامرين
دفع المرض والمساعدة فيه فلا بد ان يقع عند الطبيب ما هو الاصلح في حق جسم المريض ففي حقها اى فالطبيب

ولا بغيره

في حق الطبيعة يسعى من وجه خاص وهو اصلاح جسم المريض غير عام تاكيد لوجه خاص لان العموم لا يصح
في هذه المسئلة والا يؤدي الى هلاك جسم المريض فاذا كان الامر كذلك فالطبيب خادم للطبيعة من حيث
الاصلاح لا خادم بحكم المساعدة فلما فرغ عن بيان احوال الطبيب شرع في بيان ما هو المقصود الاصلي الواجب
علمه بقوله كذلك اي كالطبيب الخادم للطبيعة الرسل والورثة في خدمت امر الحق والحق على وجهين وقوله
في الحكم اي في الامر يتعلق بالحق وقوله في احوال المكلفين يتعلق بالحكم فيجري الامر اي فيصدر ما امره الحق
بالعبد من العبد بحسب ما اي باعتبار الذي تقتضيه ارادة الحق ويتعلق ارادة الحق به اي بوقوع ذلك المراد
من العبد بحسب ما يقتضي به علم الحق ويتعلق علم الحق به على حسب ما اعطاه المعلوم من ذاته فاذا وافق الامر
الالهي بالارادة وقع المامور به من المكلف فيقال في حقه المطيع واذا لم يوافق الامر التكليفي الامر الارادي
في الوقوع لم يقع الامر التكليفي من المامور فيقال في حقه العاصي فاذا كان ارادته تع تابعة لعلمه وعلمه
تابع للمعلومه فما ظهر اي فما يوجد كل معلوم في الخارج الا بصورته التي هو عليها في علم الله تع فاذا كان
الامر الالهي على وجهين فالرسول والوارث خادم الامر الالهي التكليفي قوله بالارادة يتعلق بخادم اي
تعلق ارادته تع في علمه الازلي بان الرسول خادم اي مبلغ الامر الالهي الى المكلف سواء وقع ذلك الامر
من العبد المكلف اولا لا خادم الارادة والا لساعد الفاسق في فسقه ولم يكن كذلك فاذا كان الرسول
خادما للامر الالهي بالارادة لا خادما للارادة فهو اي الرسول يرد ما صدر من العبد بما يخالف الامر
الامر الالهي عليه اي على المكلف به اي بالامر الالهي ولا يقبل منه الفعل الذي يخالف الامر التكليفي مع انه
لا يكون الا بارادة الله تع ولو خدم الارادة لما يرد هذا الفعل منه فان الله يامره ان يخدم الامر الالهي
بان يرد ما يخالف الامر الالهي على صاحبه فهو مامور برد المنكر عليه وامر المعروف اليه طلبا لسعادة
المكلف وهو الاصلح في حقه فاذا رد ما وقع من العبد بالارادة فلم يخدم الارادة فلو خدم الارادة
الالهية ما نصح الخلق بتركهم على حالهم لانه المراد وقوعه وما نصح الا بها اي بالارادة اي الا بالارادة
المتعلقة بالنصيحة مطلقا سواء طابقت الارادة اولا لذلك كانت الدعوة عاما في السعيد والشقي
ولم يزل النبي عن دعوة احد وان علم منه عدم قبول الدعوة ما لم يات البرهان من عند الله القاطع

عن

عن الدعوة في حقه لانه ما عليه الا التبليغ والنصيحة في حق العامة فالرسول والوارث طبيب اخراوي
للنفوس منقاد لامر الله حين امره لتبليغ احكامه للناس فينظر بنور الله تع في امره اي في امر الحق الى الرسول
لتبليغه الى عباده ويعلم حكمة امره وينظر في ارادته ويعلم حكمة ارادته بذلك النور فيراه اي الحق بسبب
علمه بهذين الامرين قد امره اي المكلف بما يخالف ارادته والحال لا يكون الا ما يريد الحق ولهذا اي ولاجل
انه لا يكون الا ما يريد الحق كان اي وجد الامر الالهي لانه المراد وقوعه من الله فاراد الامر اي فاراد وقوع
الامر وهو التكاليف الشرعية فوقع فما اراد وقوع ما امر به اي وقوع المامور به بالمامور يتعلق بما امر به
وهو الرسول اذ بواسطته يامر المكلف فلم يقع المامور به بالمامور من المامور وهو المكلف فاراد الحق وقوع
الامر من الرسول وهو التبليغ الى المامور فوقع الامر منه ولم يرد وقوع المامور به من المامور فلم يقع
كما في ابي جهل فان مراد الله تع وقوع الامر في حقه وكونه مخاطبا بالاحكام الشرعية بلسان النبي عم فوقع
لانه مراد الله لا بد وقوعه ولم يقع المامور به وهو قبوله حكم الله لانه ما اراد الله وقوعه منه فوقوع الامر
له وعدم وقوع المامور به منه من جملة عينه الثابتة فلله الحجة البالغة فاذا اراد وقوع المامور به وقع
كلاهما فالله تع قد يامر ويريد ضد المامور به فيوجد الامر ولم يوجد المامور به وقد يامر ويريد المامور به
فيوجد كلاهما وكل ذلك من احوال عين المكلف فسمي اي فاذا امر ولم يقع المامور به سمي مخالفة ومعصية
فالرسول مبلغ للامر الى عباد الله خالف ذلك الامر الارادة او لم يخالف فما عليه الا وقوع الامر لا وقوع
المامور به من المامور ولهذا اي ولاجل ان الله تع قد يامر عباده بما يخالف ارادته فلم يقع المامور به قال
الرسول عم شيبتني هود واخواتها لما تحوي اي تشتمل عليه الضمير المجرور راجع الى ما من قوله فاستقم كما امرت
فشيبه قوله تع كما امرت فانه اي الرسول لا يدري اي لا يعلم هل امر بما يوافق الارادة فيقع المامور به فيكون
مطيعا لله او بما يخالف الارادة فلا يقع فيكون خارجا عن طاعته فما شيبه الا تردده بين هذين الامرين
اللذين يوجبان اشد الخوف والخشية من الله تع ولا يعرف احد حكم الارادة لكونها من سر القدر الا بعد
وقوع المراد الا من كشف الله عين بصيرته فادرك اعيان الممكنات في حال ثبوتها على ما هي عليه فيحكم قبل وقوع
المراد عند ذلك اي عند ادراكه بما اي بسبب الذي يراه عن كشف الهي وهذا العلم قد يكون لاحاد الناس الارادة

وهم الانبياء و بعض الاولياء في اوقات اى فى وقت دون وقت لايكون مستصحبا بجميع الاوقات
ويدل على ذلك قوله تع لنبيه ع م قل ما ادرى ما يفعل بى ولا بكم اى ما اعلم ارادة الله قبل وقوع المراد
فصرح للحق بالحجاب فعلمنا منه ان هذا الكشف لايكون مستصحبا في حق الرسول ع م فضلا عن غيره
وانما لا يستصحب فى الرسول فانه ع م من حيث نشائته العنصرية لايدوم له هذا الكشف واخذ بعض
الشارحين قوله فصرح على صيغة الامر وان كان له وجه لكن الاوجه كونه على صيغة الماضى وليس المقصود
بالاطلاع حكم الارادة الا ان يطلع احد فى امر خاص لا غير لانه ليس في وسع احد ان يطلع جميع معلومات الله
من الممكنات **فص حكمة نورية** اى العلوم المنسوبة الى النور مودعة **فى كلمة يوسفية** اى فى روح ذلك النبى ع م
هذه الحكمة النورية مبتدا انبساط نورها مبتدا ثان الضمير يرجع الى الحكمة على حضرة الخيال خبر والجملة
خبر المبتدا الاول اى هذه الحكمة النورية التى فى كلمة يوسفية ينبسط نورها على حضرة المنام فيرى بسبب
هذا النور رؤيا صادقة وهو اى انبساط النور على حضرة الخيال اول مبادى اى اول منشا ظهور
الوحى الالهى فى اهل العناية اى فى حق الانبياء فاول الوحى الرؤيا الصادقة وبسبب ظهورها انبساط
النور على حضرة الخيال واورد على ذلك دليلا قول عايشة رضى الله عنها فقال تقول عايشة رضى الله عنها
اول ما بدئ به اى اول ما ظهر به رسول الله عليه السلام من الوحى الرؤيا الصادقة فكان رسول الله ع م
لايرى رؤيا الا خرجت اى ظهرت تلك الرؤيا فى الحس مثل فلق الصبح فى الظهور هذا من قول عايشة رض
تقول عايشه رض لا خفاء بها فى صدقها هذا كلام الشيخ رض تفسير لقول عايشة رض والى هنا بلغ علمها
لا غير وليس الامر على ما علمت عايشة رض وكان المدة له اى للرسول ع م فى ذلك الوحى ستة اشهر ثم جاءه
الملك هذا قول عايشة رضى الله عنها قالت فى حق الرسول ع م وما علمت عايشة رض ان الرسول ع م قد قال
ان الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا وكل ما يرى رسول الله ع م فى حال النوم وهو اليقظة فى العرف العام
التى عبر عنها رسول الله ع م بقوله الناس نيام فهو اى كل ما يرى فيه من ذلك القبيل اى من قبيل ما راه رسول الله ع م
فى ستة اشهر من الرؤيا الصادقة فما راى الملك الا من حضرة الخيال كالرؤيا الصادقة وان اختلفت
الاحوال على الرائى باليقظة والنوم فمضى عمره ع م فى الوحى قولها اى فى قول عايشة فى منام بالرؤيا

لمعالمه

الصادقة ستة اشهر ومضى بعد ذلك عمره فى الوحى بمجئ الملك فى اليقظة لا فى المنام فما راى الملك
من حضرة الخيال فى قولها بل من حضرة الشهادة وليس الامر كما قالت عايشة رض بل مضى عمره ع م كله
فى الدنيا فى الوحى بتلك المثابة اى بمثابة ستة اشهر فى كون الوحى فى المنام فاذا مضى عمره فى الوحى
بتلك المثابة فوحيه كله انما هو منام فى منام او فعمره كله فى الوحى كله انما هو منام فى منام فالمنام الاول
هو حضرة الخيال والثانى قوله ع م الناس نيام وهو اليقظة فكان عمره كله فى الوحى فى نيام مثل ما
قالت عايشة رض ستة اشهر فما ورد الوحى اليه الا من قبيل المنام فى المنام وكل ما ورد من هذا القبيل
اى من قبيل المنام فى المنام فهو المسمى عالم الخيال فكان الوحى كلها سواء كان بالرؤيا الصادقة او بالملك
او بغيرهما سواء سمى نايما كما فى الرؤيا او لم يسم كما فى غيرها من عالم الخيال ولهذا اى ولاجل كون كل ما
ورد من قبيل المنام فى المنام من حضرة الخيال يعبر بالتشديد على البناء للمفعول اى الامر هو فى نفسه
على صورة كذا ظهر للمنائم فى صورة غيرها اى غير صورته فى نفسه فيجوز اى فيعبر العابر من هذه
الصورة التى ابصرها النايم الى صورة ما هو الامر عليه فى نفسه ان اصاب العابر كظهور العلم لرسول الله ع م
فى منامه فى صورة اللبن فعبر اى جاز رسول الله ع م فى التاويل من صورة اللبن الى صورة العلم فتاول
رسول الله اى قال ما هذه الصورة اللبنية وهى التى ابصرها رسول الله ع م الى صورة العلم التى لم يبصرها
رسول الله ثم انه ع م كان اذا اوحى اليه بدون تمثل الملك اخذ عن المحسوسات المعتادة اى عن محسوساته
المعتادة فسجى بالتشديد اى ستر عن المحسوسات المعتادة وغاب عن الحاضرين عنده بدخوله
فى حضرة الغيب فاذا سرى بالتشديد اى رفع عنه ما به غاب عن الحاضرين رد الى المحسوسات
المعتادة فما ادركه اى الامر حين غيبته عن الحس الا فى حضرة الخيال الا انه لا يسمى رسول الله نايما
فى ذلك الوقت وكذلك اذا تمثل له الملك اى اذا جاءه الملك للوحى فتمثل له رجلا فذلك الملك
الظاهر له بصفة الرجل من حضرة الخيال فما راه رسول الله ع م والاصحاب رضوان الله عليهم
اجمعين الا من حضرة الخيال لا من حضرة الشهادة وانما كان ذلك الملك من حضرة الخيال فانه اى
فان ذلك الملك ليس برجل فى نفسه وانما هو فى الحقيقة ملك فدخل فى صورة الانسان فظهر له الوحى

نعبره الناظر العارف حقيقة الحال وهو الرسول ع م حتى وصل الى صورته الحقيقة وهى الصورة
الملكية فقال هذا جبرئيل اتاكم يعلمكم امر دينكم فهذا حكم التعبير والحال قد قال ع م لهم اى
لاصحابه الذين منعوا دخول الرجل عليه ردوا على الرجل فسماه بالرجل من اجل اى بسبب الصورة
التى ظهر لهم اى ظهر جبرئيل ع م لاصحابه الحاضرين فى ذلك المجلس فيها اى فى صورة الرجل ثم قال
اى بعد قوله ردوا على الرجل هذا جبرئيل فاعتبر الصورة التى مال هذا الرجل المتخيل اليها فهو
صادق فى المقالتين هذا جبرئيل وردوا على الرجل صدق فى تسمية الرجل للعين اى لاجل البصر
الذى كان موضعه فى العين الحسية فان العين يطلق على البصر وعلى موضعه فان الحاضرين لا ينظرون
اليه الا بالبصر الذى كان فى عين رؤسهم لا بالبصر الذى كان الذى فى قلوبهم ولو ادركوا بذلك لقالوا
هذا جبرائيل ع م كما قال الرسول ع م فما يسمى هذا العين الا بالرجل فصدق الرسول فى قوله لاجل هذا
العين فهو معنى قوله فما فسماه بالرجل من اجل الصورة التى ظهرت لهم فهو حكم من الرسول ع م بحسب
العين الحسية وصدق فى قوله ان هذا جبرئيل فانه جبرئيل فى نفسه بلا شك ولما فرغ عن بيان حال
محمد ع م فى الرؤيا والوحى شرع الى بيان حال يوسف ع م فى رؤياه ليظهر الفرق بينهما فى رتبة العلم
فى الرؤيا بقوله وقال يوسف ع م انى رايت احد عشر كوكبا والشمس والقمر رايتهم لى ساجدين
فراى اخوته فى صورة الكواكب وراى اباه وخالته فى صورة الشمس والقمر هذا اى ادراك هذه
الاشياء من جهة يوسف ع م فقط لا من جهة المرئى ولو كان هذا الادراك من جهة المرئى لكان
ظهور اخوته فى صورة الكواكب وظهور ابيه وخالته فى صورة الشمس والقمر مرادا لهم ولم يكن
لهم هذا الظهور مرادا والا لكان لهم علم بما راه يوسف ع م ولم يكن لهم علم بما راه يوسف ع م فلما
لم يكن لهم علم بما راه يوسف ع م كان الادراك من جهة يوسف ع م فى خزانة خياله لا من المرئى فان
ادراك ما فى خزانة الخيال قد يكون من الراى والمرئى معا كظهور جبرئيل للنبى ع م فان جبرئيل ع م
علم بما راه محمد فكان الادراك واقعا منهما بخلاف يوسف ع م مع اخوته وعلم ذلك يعقوب ع م
اى عدم علمهم بما راه يوسف ع م حين قصها عليه اى حين قص الرؤيا على يعقوب ع م فقال يا بنى

او معناه صدق للعين اى لعين الرجل م

لا تقصص

لا تقصص رؤياك على اخوتك لئلا يطلعوا على رؤياك فانهم لو اطلعوا رؤياك لعلموا تفوقك
عليهم فيكيدوا لك كيدا اى فيحتالوا لاهلاكك حيلة ثم برا ابنيه عن ذلك الكيد والحقه بالشيطان
اى بعد اسناد ذلك الكيد الى بنيه اسند الى الشيطان لان كيدهم باغوائه واضلاله ولبس
الحاق الكيد بالشيطان لاعين الكيد من يعقوب مع يوسف ع م لئلا يبقى عداوة اخوته فى قلبه
فانه لما اسند الكيد الى بنيه علم يوسف ع م ان اخوته عدو له فوقع فى قلب يوسف ع م عداوة
اخوته فعلم يعقوب ذلك من يوسف ع م فالحق الكيد بالشيطان لدفع ذلك من يوسف ع م فقال
ان الشيطان للانسان عدو مبين اى ظاهر العداوة فعلم يوسف من ذلك ان اخوته ليسوا عدوا له
بل عدوه الشيطان فكان هذا الكلام من يعقوب عين الكيد مع يوسف ع م حتى لا يزول عن قلبه
محبة الاخوة مع بقاء الاحتراز وهو قوله لا تقصص رؤياك فمراد يعقوب ع م اثبات محبتهم
فى قلبه مع حفظه يوسف ع م عن كيدهم وانما قال الحق الكيد مع ان الملحق العداوة لا الكيد لكون العداوة
سببا للكيد فالحاق العداوة الحاقه ثم قال يوسف ع م بعد ذلك اى بعد ظهور هذه الاشياء له
فى اخر الامر وهو وقت لقائه الى ابيه وخالته واخوته هذا تاويل رؤياى من قبل قد جعلها
ربى حقا اى اظهرها فى الحس بعد ما كانت فى صورة الخيال فلم يعلم تاويل رؤياه الا بعد وجودها
فى الحس ففرق يوسف ع م بين الصورة الخيالية والحسية ولم يجعل الخيالية من المحسوسات والمحسوسات
من الخيالية وليس الامر كذلك بل كلها خيالية حسية فقال له النبى محمد ع م اى للحس الذى لم يجعله
يوسف ع م من الخيال الناس نيام فجعله محمد ع م من الخيال فكان قول يوسف ع م فى ادراك محمد ع م
قد جعلها ربى حقا بمنزلة من راى فى نومه انه قد استيقظ من رؤيا راها ثم عبرها ولم يعلم هذا الشخص
انه اى الشان موجود فى النوم قوله عينه بالجر تاكيد للنوم ما برح اى ما زال عن النوم فاذا استيقظ يقول
رايت كذا ورايت كانى استيقظت واولتها بكذا هذا اى قول يوسف ع م قد جعلها ربى حقا مثل ذلك
الشخص فى كونه مناما فى منام فانظر كم بين ادراك محمد ع م وبين ادراك يوسف ع م فى اخر امره حين قال
هذا تاويل رؤياى من قبل قد جعلها ربى حقا معناه اى معنى قوله حقا حسا اى محسوسا وما كان ذلك المرئى

في حضرة الخيال قوله حقا اى محسوسا الا محسوسا فان الخيال لا يعطى ابدا الا المحسوسات قوله غير ذلك
مبتدا ليس له خبره فالجملة تاكيد لقوله فان الخيال لا يعطى ابدا الا المحسوسات اى ليس للخيال اعطاء
غير المحسوسات ولم يعلم يوسف ع م كما علم محمد ع م ان الكون كله خيال وما يعطى الخيال الا المحسوسات
فانظر ما اشرف علم ورثة محمد ع م كيف يطلعون هذه الاسرار فان هذه مسئلة دقيقة في الفن لا يطلعها
الا ورثة محمد ع م وفيه تعظيم شان محمد ع م والمراد من الورثة ان اتى بالجمع نفسه قدس سره لان هذا العلم
لا يظهر من احد من العلماء بالله قبله وسابسط القول اى وسنفصل القول المجمل المذكور في هذه الحضرة
الخيالية فاللام اشارة الى القول المذكور فيما سبق لبيان حضرة الخيال وسابسط وعد الى تفصيل ما اجمله
في حضرة الخيال فقوله في هذه الحضرة متعلق بالقول ولما كان حضرة الخيال في روحانية يوسف ع م قال
بلسان يوسف ع م ولما كان نفسه رض وارثا للولاية الخاصة المحمدية قال المحمدى لانه اذا كان قايما بالولاية
الخاصة المحمدية كان جامعا الجميع ولاية الانبياء فكان قائلا بلسان موسى المحمدى وبلسان عيسى المحمدى
فالمراد بلسان يوسف المحمدى نفسه ما موصول صفة للحرف اى سابسط تقف اى تطلع عليه ان شاء الله تع البسط الذى م
ولما بين حضرة الخيال بالنسبة الى الرؤيا وهى بهذا الاعتبار عالم خاص كما ذكر وغيره من العوالم ليس بخيال
شرع الى بيان ان العالم كله خيال فقال فنقول اعلم ان المقول عليه سوى الحق او مسمى العالم وهو اى مسمى
العالم بالنسبة الى الحق كالظل للشخص فكان الظل معدوم في نفسه موجود بالشخص كذلك العالم معدوم
في نفسه موجود بالحق فهو اى العالم ظل الله فهو اى ظل الله عين نسبة الوجود الى العالم فاذا كان ظل الله
هو عين العالم فلا بد في ظهور العالم كل ما لا بد في ظهور ظل العالم بحسب ما يناسب الظهور وانما كان
ظل الله هو عين نسبة ظل العالم الى العالم لان الظل اى ظل العالم موجود بلا شك في الحس ولكن
اذا كان ثمه اى في الحس من يظهر فيه ذلك الظل حتى لو قدرت عدم من يظهر فيه ذلك الظل كان الظل
معقولا غير موجود في الحس بل يكون بالقوة في ذات الشخص المنسوب اليه الظل ولا بد ايضا من النور
ليدرك به ولم يذكره اكتفاء بذكره بعده فمحل ظهور هذا الظل الالهى المسمى بالعالم انما هو اعيان الممكنات
عليها امتداد هذا الظل فيدرك من هذا الظل بحسب ما امتد عليه من وجود هذا الذات التى عند الوجود

او بعد من القول او صوحه من بعض بسطا اى بسطا لقف على علو وارث محمد ع م

عليه

عليه فاعيان الممكنات ليست من العالم بل محل ظهور العالم فالاعيان لا تظهر ابدا من هذا الوجه
فلا يمتد ظلال الا بحسب اقتضاء المحل ولكن باسمه النور اى لكن يمتد ظهر اسم النور وهو الشمس وقع الادراك
اى وبانبساط نور الشمس على العالم يدرك العالم وهو الظل الالهى وامتد هذا الظل على اعيان الممكنات
قوله في صورة متعلق بامتد الغيب المجهول وهو الذى يعلم لنا بالمجهولية فصار معلوما من وجه
ومجهولا من وجه كشبح نراه من بعيد وهو معلوم لنا بالصورة الشبحية ومجهول لنا بالكيفية
والحقيقة فانه لا نعرف انه انسان ام غيره كذلك العالم معلوم لنا من حيث انه ظل الله ومجهول
لنا من حيث الحقيقة فان حقيقته راجعة الى حقيقة الحق وامتداد الظل عليها ظهوره فيها
على حسب ما هى عليه من الاحوال فكان صورة الظل صورة الغيب المجهول فان اعيان الممكنات
معدومة في الخارج فكانت مختفية عنا بالظلمة العدمية واستدل على ما في الغيب بما في الشهادة
تسهيلا للطالبين بقوله الا ترى الظلال تضرب الى السواد تشير الى ما فيها اى في نفس الظلال من الخفاء
وانما كان الخفاء في الظلال لبعد المناسبة بينها اى بين الظلال وبين اشخاص من هى اى من الاشخاص ظل له
اى الحق فمن عبارة عن الحق والاشخاص العالم فاذا ثبت في ظلالنا الخفاء لبعد المناسبة بيننا وبين
ظلالنا ثبت في العالم الخفاء لبعد المناسبة بينه وبين من هو ظل له فان من اتصف بالعبودية بعيد
عن من اتصف بالربوبية فاذا كان العالم في صورة الغيب المجهول فلا يعلم العالم من كل الوجوه
فلا يعلم الحق من كل الوجوه وان وصل كان الشخص ابيض فظله بهذه المثابة اى يضرب الى السواد واستدل
على ان البعد سبب الخفاء بشهادة الوجود الخارجى على طريق التمثيل بقوله الا ترى الجبال اذا بعدت
عن بصر الناظر يظهر سوادا قد يكون في اعيانها على غير ما يدركها الحس من اللونية وليس ثمه علة السواد
الا البعد وكزرقة السماء فهذا ما انتجه البعد في الحس في الاجسام غير النيرة وكذلك اعيان الممكنات
ليست نيرة لانها معدومة فوقع الخفاء في صورتها وهو ظل الله وهو العالم وان وصل اتصفت
بالثبوت لكن لم يتصف بالوجود الخارجى اذ الوجود نور لا يجتمع مع الظلمة بخلاف الثبوت فانه
ليس بنور فيجتمع مع الظلمة وهى العدم فظهر الفرق بين الثبوت والوجود غير ان الاجسام النيرة

يعطي فيها البعد الحسن صغرا فهذا اى الصغر تاثير اخر للبعد يعطيه فى الاجسام النيرة فلا يدركها اى
الاجسام الا صغيرة الحجم والحال هى اى الاجسام فى اعيانها اى فى وجودها الخارجى كبيرة عن ذلك القدر واكثر النيرة م
كميات كما يعلم بالدليل ان الشمس مثل الارض فى الجرم مائة وستين وربعا وثمان مرة وهى فى الحس على جرم
الترس مثلا وهذا اثر البعد ايضا فلما كان البعد علة للخفاء لزم ان يمتد الظل على الاعيان فى صورة الغيب
المجهول فاذا امتد فى صورة الغيب المجهول فما يعلم من العالم وهو ظل الله الا قدر ما يعلم من الظلال
اى من ظلال العالم وما يجهل من العالم الا قدر من يجهل من الظلال وما يعلم من الحق الا قدر ما يعلم من
العالم ويجهل من الحق على قدر ما يجهل من الشخص الذى عنه اى عن ذلك الشخص كان اى وجد ذلك الظل
وهو ظل العالم فاذا كان الامر كذلك فمن حيث هو اى العالم ظل له اى للحق يعلم الحق للعلم بالظل من هذا
الوجه فيعلم من الحق بهذا المقدار ومن حيث ما زايدة للتاكيد يجهل ما موصولة قايم مقام الفاعل يجهل
فى ذات ذلك الظل من صورة شخص من امتد عنه ذلك الظل يجهل من الحق فلذلك اى فلاجل ان الظل معلوم
من وجه نقول ان الحق معلوم لنا من وجه لكون ظله معلوما لنا من وجه ومجهولا لنا من وجه لكون ظله وبمجهول من وجه م
مجهولا لنا من وجه ويدل على ان العالم اى الوجود الخارجى ظل الهى ممتد على اعيان الممكنات قوله تع الم تر
الى ربك كيف مد الظل اى كيف بسط الوجود الخارجى وهو العالم ولو شاء عدم مد لجعله اى لجعل ذلك
الظل ساكنا اى يكون فيه اى فى وجود الحق بالقوة كظل الشخص فى وجوده اذ لم يكن ثمه من يظهر فيه
يعنى يقول الله ما كان الحق ليتجلى للممكنات على طريقة قوله ما كان الله ليعذبهم وانت فيهم حتى يظهر الظل
يعنى انما يتجلى للممكنات كى يظهر الظل فلولا تجلى الحق للممكنات لما ظهر الظل فيكون الظل كما بقى الان من الممكنات
التى ما ظهر لها عين فى الوجود الخارجى ويدل على وقوع الادراك باسمه النور قوله تع ثم اى بعد مد الظل جعلنا
الشمس عليه اى على ذلك الظل دليلا ليدرك به ذلك الظل وهو اى الدليل اسمه النور اى مظهره الذى
قلناه بقولنا لكن باسمه النور وقع الادراك ويشهد له اى لكون النور دليلا الحس فان الظلال لا تكون
لها عين اى وجود فى الخارج بعدم النور كما فى الليل المظلمة ثم قبضناه اى ذلك الظل بقبض النور الذى
دل عليه الينا قبضا يسيرا يعنى لا يعسر علينا قبضه كما لا يعسر علينا مده وانما قبضه اليه لانه ظله فمنه

ظهر

ظهر واليه يرجع واليه يرجع الامر كله فى القيمة الكبرى لان جميع الامور ظلال له والظل لا يرجع
اذا رجع الا الى الا صاحبه ولما حقق ان العالم كله ظل للحق اراد ان يبين ان العالم من اى جهة
امتاز عن الحق ومن اى جهة اتحد معه فقال فهو اى وجود العالم هو اى عين وجود الحق من وجه
لا غيره فاذا كان وجود العالم عين الحق من وجه فكل ما تدركه انت من العالم فهو اى ما تدركه هو
وجود الحق المنبسط فى اعيان الممكنات فهذا الاتحاد اتحاد العبد مع الحق فى جهة خاصة كاتحاده
معه فى حقيقة العلم والحيوة وغير ذلك واشار الى جهة الاتحاد بقوله فمن حيث ان هوية الحق
ظاهرة فيه هو اى ما تدركه وجوده اى عين وجود الحق فان عكس الشئ وعين ذلك الشئ من وجه
ومن حيث ان اختلاف الصور واقع فيه اى فى كل ما تدركه هو اى ما تدركه اعيان الممكنات فكما لا يزول
عنه اى عن العالم باختلاف الصور فيه اسم الظل كذلك لا يزول عنه باختلاف الصور باسم العالم
او اسم سوى الحق فيمتاز بهذا الوجه عن الحق لتنزه الحق عن الحدوث والامكان وغير ذلك من النقايص
الامكانية فمن حيث احدية كونه اى كون العالم ظلا هو الحق اى هو الموصوف بالواحد الاحد لانه
اى لان الحق الواحد الاحد ومن حيث كثرة الصور هو العالم فلا يظهر الفرق للناظر الى هذه المرتبة الاحدية م
اولان الظل هو م
فلا يطلق عليه من هذا الوجه اسم العالم وسوى لكن بين احدية الحق وبين احدية العالم فرق
فى نفس الامر فان احدية الحق احدية ذاتية منزهة عن تعين الكثرة ولا بتعين اصلا بتعين الكثرة
ولا بعدم تعين الكثرة واما احدية العالم فانه عبارة عن عدم تعين الكثرة فيتعين احدية العالم
بعدم تعين الكثرة كما اذا قطعت النظر عن التشخص الزيدى بقى فى نظرك الانسان فهذا احدية الزيد
لا احدية الحقيقة الانسانية فان ذلك قد عرض عليه التعين فزال فبقى متعينا بزوال التعين
لانه لا يزول عن احدية العالم هذا الوصف العدمى حتى تتحد الاحديتان فى نفس الامر فان المتعين
بتعين عدمى مانع الوصول الى الاطلاق الحقيقى فلا يخرج احدية العالم تحت الامكان ولا ظله
من الوجوب الذاتى وان اتصف من هذا الوجه بالواحد الاحد واطلق عليه الحق وانما لم يطلق عليه
من هذا الوجه غيره من الاسماء كالخالق والرازق وغيرهما اذ لا يلزم من الاتحاد فى الاحدية

الاتحاد بالكلية لان الاحدية وجه من وجوه الحق وانما كان اطلاق اسم الحق على العالم من هذا الوجه
عند اهل الله بحسب ما يعطيه النظر من المساواة فى هذا الوصف لا بحسب نفس الامر اذ لا مساوة
فى الحقيقة ولما كان هذه المسئلة انفع علما اوصى وامر بالسالكين بالحفظ والتفطن فقال فتفطن
وتحقق ما اوضحته لك فانه اذا تفطنته وتحققت به فقد وصلت الى اصل الاصول الذى ينفتح
لك منه كثير من مسائل العلوم الالهية ثم استعمل حرف الشك فى تحقق الوقوع الذى لا يحتمل
خلافه فقال وان كان الامر على ما ذكرته لك مع ان الامر على ما ذكره فى نفسه فى يقينه تنبيها للطالبين
حتى لا يعتمدوا على انفسهم فى العلم ولا ينقطعوا عن طلب العلم فالعالم متوهم ما اى ليس له وجود
حقيقى مغاير بالذات من كل الوجوه لوجود الحق بل الوجود الحقيقى للحق والوجود الاضافى للعالم
وليس الا هو ظل الوجود الحقيقى فلم يقم بنفسه لكونه ظلا بل قايم بمن هو ظل له وقد عرفت وجه
الاتحاد ووجه الامتياز وهذا اى كون العالم متوهما لا موجودا بوجود حقيقى معنى الخيال اى
خيل لك انه اى العالم امر زايد قايم بنفسه خارج عن الحق كما اخذ اهل الحجاب هذا التخيل تحقيقا
واختاروا مذهبا حقا لانفسهم وليس العالم كذلك فى نفس الامر وكيف العالم كذلك فى نفس الامر
الا تراه اى ترى الظل فى الحس متصلا بالشخص الذى امتد عنه ذلك الظل يستحيل عليه اى على الظل
الانفكاك عن ذلك الاتصال اى كون الظل قايما بالشخص لانه يستحيل على الشىء الانفكاك عن ذاته
فالظل يستحيل انفكاكه عن الشخص الذى امتد عنه لان الظل عين ذلك الشخص وذاته لا امر زايد
قايم بنفسه خارج عن الشخص فانما ثمه الامر واحد يظهر بالصورتين الشخصية والظلية وبه يتوهم
المغايرة ويتخيل ان الظل موجود متحقق فاذا رايت الظل وعرفت نسبته الى الشخص او فاذا تفطنت ما اوضحته
لك فتوجه الى نفسك فاعرف عينك اى وجودك الخارجى واعرف من انت موجود حقيقى ام متوهم
متخيل واعرف ما هويتك اهو الحق ام غيره واعرف ما اى شىء نسبتك الى الحق واعرف بما اى باى سبب
انت حق واعرف بما اى باى سبب انت عالم وسوى وغير وما شاكل هذه الالفاظ وهذا الكلام اخبار فى
صورة الانشاء يعنى فاذا تفطنت ما اوضحته لك فقد عرفت فى نفسك هذه الامور فظفرت بالمطلوب

الاعلى فى رتب العلم بالله وفى هذا العلم يتفاضل العلماء فعالم بالله واعلم فان هذه المسئلة من اغمض
مسائل العلوم الالهية فكانت محلا لتفاوت شان العلماء ولما بين حكم نسبة الظل الى الحق اراد
ان يبين نسبة الحق الى الظل بقوله فالحق بالنسبة الى ظل خاص صغير وكبير وصاف واصفى فى حكم
الحس لا فى نفس الامر فان الظل قد يكون مساويا للشخص وقد يكون صغيرا او كبيرا بحسب اختلاف
الاوقات فمن نظر الى الظل مع غيبته عن الشخص وقد حكم على الشخص بحكم الظل بحسب الصور
المختلفة والشخص باق على حاله لا يختلف باختلاف الصور الظلية فكذلك الحق باق على حاله منزه عن هذه
الامور فى نفسه لكن الحس يحكم عليه بهذه الاحكام المختلفة من احكام الظل بحسب المحل ومثال كون
الحق محكوما عليه بهذه الامور المختلفة كالنور اى ضياء الشمس بالنسبة الى حجابه اى الى ما يحجبه
عن الناظر قوله فى الزجاج متعلق بحجابه اى حجابه الحاصل فى الزجاج او متعلق بالنور اى كالنور الحاصل
فى الزجاج او متعلق بناظر يتلون هذا النور بلونه اى بلون الزجاج فى الحس وفى نفس الامر لا لون له
اى للنور وانما كان اللون فى الحقيقة للزجاج لا له ولكن هذا تراه مبنى للمفعول اى ان الحق النور فى الزجاج
حال كونه متلونا بالالوان المختلفة ضرب اى نوع مثال لحقيقتك بربك فان قلت ان النور اخضر لخضرة
الزجاج صدقت وشاهدك اسم فاعل الحس وان قلت انه ليس باخضر ولا ذى لون لما اعطاه لك الدليل
صدقت وشاهدك على ما حكم به الدليل النظر العقلى الصحيح اذ الدليل نتيجة النظر العقلى لا نفس النظر
العقلى فجعل شاهدا عليه وجاز ان يكون معناه وشاهدك اى ودليلك فجعل الدليل عين النظر العقلى
فهذا اى النور المتلون بلون الزجاج نور ممتد عن ظل وهو اى الظل الذى امتد عنه هذا النور عين الزجاج
فهو اى النور المتلون ظل نورى لصفائه اى لصفاء الزجاج فبقى اصل النور على حاله منزها عن التلون
فكما ان النور يختلف عليه الاحكام بحسب ظروفه كذلك المتحقق منا بالحق تظهر صورة الحق فيه اكثر
مما تظهر فى غيره لاختلاف اعياننا فلا يسع الحق منا الا بحسب قابليتنا فمنا من يكون الحق سمعه وبصره
وجميع قواه وجوارحه بعلامات بدلائل قد اعطاها اى هذه العلامات الشرع الذى يخبر عن الحق
وهو اشارة الى الحديث القدسى كنت سمعه وبصره الخ ومع هذا اى مع كون الحق جميع قوى وجوارح

اى مع د بكر

هذا العبد عين الظل وهو العبد موجود لا فان في الحق فان الضمير اى ضمير قوله سمعه وبصره يعود
عليه اى على العبد وعود الضمير على الشئ يدل على وجود ذلك الشئ وغيره من العبيد ليس كذلك اى
ليس نظهر الحق فيهم كظهوره فيه فنسبة هذا العبد اقرب الى وجود الحق من نسبة غيره من العبيد
الى وجود الحق فما حكم على الحق بالاحكام المختلفة الا اعياننا فالحق في نفسه منزه عن هذه الاحكام
واذا كان الامر على ما قررناه من ان العالم ما له وجود حقيقي والوجود الحقيقي هو الحق فاعلم انك
خيال وجميع ما تدركه مما تقول فيه ليس الا خيال فالوجود الظلي كله خيال في خيال الخيال الثاني
المخاطب اى انت وقوى مدركك خيال وجميع ما تدركه من العالم كله خيال فيك وقواك فليس
للعالم الا الوجود المتخيل والوجود الحق الثابت لذاته انما هو الله خاصة من حيث ذاته وعينه
لا من حيث اسمائه فوجوده تع عين ذاته من حيث ذاته وغير ذاته من حيث اسمائه لان اسماءه لهما
مدلولان اى لان مدلول الاسماء مركب من جزئي الذات والصفة المدلول الواحد عينه اى ذات
وهو اى الاسم عين المسمى وهو ذات الحق فالوجود بهذا الاعتبار هو الله خاصة وكل واحد من الاسماء
بهذا الاعتبار عين الاخر والمدلول الاخر ما يدل عليه مما ينفصل الاسم الدال به عن هذا الاسم
الاخر فيتميز فاين الغفور من الظاهر ومن الباطن واين الاول من الاخر فبهذا الاعتبار جميع الاسماء
مع مظاهرها كلها اظلال الذات الالهية فقد بان اى فقد ظهر لك بما هو كل اسم عين الاسم الاخر
وهو باعتبار اشتمال كل واحد منها على ذات الحق تع وبهذا الاعتبار ليست الاسماء ظلالا لذات الحق
وبما هو غير الاسم الاخر وهو باعتبار اشتمال كل واحد منها على الصفة المتميزة بها الاسم الاخر فبما
اى فبسبب الذى هو اى الاسم عينه اى عين الاسم الاخر وبما اى بسبب الذى هو اى الاسم غيره اى
غير الحق غير الاسم الاخر هو اى الاسم المتخيل الذى كنا بصدده وهو ظل الله فسبحان من لم يكن عليه
دليل سوى نفسه لان العالم كله بحسب الاحدية نفسه ولا يثبت كونه اى وجود الحق وهو الله
خاصة الا بعينه وذاته فاذا كان لا يثبت وجود الحق الا بنفسه فما اى فليس في الكون اى في الوجود
الا ما دلت عليه الاحدية فكان الحق مدلول الاحدية وهي عين الحق اذ ما يدل على الواحد الا الواحد

عين م

عين الحق او م

ولا

ولا واحد الا هو فلا دليل على نفسه الا هو وما اى وليس في الخيال الا ما دلت عليه الكثرة اذ الخيال
متوهم لا موجود محقق وكذا الكثرة فما دل على الخيال الا الخيال كما ما دل على الحق الا الحق فمن وقف اى
ثبت وقنع مع الكثرة كان مع العالم ومع الاسماء الالهية واسماء العالم فكان محجوبا عن وحدة الحق
ومن وقف مع الاحدية الذاتية كان مع الحق من حيث ذاته الغنية عن العالمين لا من حيث صوره
اى صفاته فكان محجوبا عن صفات الحق وكثرة اسمائه ومن وقف معهما فقد نال درجة الكمال واذا
كانت ذات الاحدية غنية عن العالمين فهو اى غناؤها عن العالمين عين غنائها اى غناء الذات
عن نسبة الاسماء اليها اى الى الذات الاحدية وانما كان غناء الذات الاحدية عن العالمين عين غنائها
عن نسبة الاسماء اليها لان الاسماء لها اى للذات كما تدل عليها اى على الذات تدل على مسميات اى مفهومات
اخر تحقق ذلك المسمى اثرها اى اثر الذات واثر الاسماء الذى هو العالم والعالم عين الاسماء من وجه فاذا
استغنى الحق من حيث احديته عن العالم فقد استغنى عن نسبة الاسماء اليه من تلك الحيثية وقوله ذلك
فاعل تحقق واثرها مفعوله فكانت الذات الالهية من حيث الاحدية الذاتية غنية عن الاسماء وغير غنية
من حيث تحقق اثرها اذ لا يتحقق اثر الذات الا بالاسماء فكانت الاسماء من وجه عينه ومن وجه غيره فاحدية
الله تع من حيث عينه لا من حيث اسمائه وصفاته ويدل على ذلك قوله تع قل هو الله احد من حيث عينه
الله الصمد من حيث استنادنا اى استناد وجود العالم اليه اذ الصمد هو المحتاج اليه لا يتحقق بدون
المحتاج لم يلد من حيث هويته ومن حيث نحن ولا يجوز ان يكون معناه ونحن نلد لئلا يلزم التكرار
بقوله فنحن نلد مع ان المراد بيان صفة الله خاصة فلا يناسب ذكر صفاتنا فخلالها ويدل عليه قوله
فهذا نعته ولم يولد كذلك اى من حيث هويته ولم يكن له كفوا احد كذلك اى من حيث هويته والمراد
بيان سبب تنزيه الحق عن هذه الصفات الثلثة وهو من حيث الهوية الازلية الدائمة فيوجب دوام
سلبها فذاته تع دائمة وما تقتضيه من الصفات السلبية دائمة فلا يتوهم من قوله كذلك انه اذا اعتبر
خلاف ذلك جاز اثبات تلك الصفات له ويدل عليه قوله في النتيجة فنحن نلد ولم نقل فهو يلد
فعلم ان المراد سلب هذه الصفات عن الحق من جميع الوجوه فما كان السبب لهذا السلب الكلي الا كون

الحق كذلك فلم يزل عنه كونه كذلك فلم يزل عن كونه كذلك فيمتنع اثباتها بوجه من الوجوه فهذا المذكور
نعته فافرد ذاته بقوله الله احد وظهرت الكثرة بنعوته المعلومة عندنا وهي صفات المتكثرة كالعلم
والحيوة والقدرة فنحن نلد ونولد ونحن نستند اليه ونحن اكفاء بعضنا البعض وهذا الواحد منزه
عن هذه النعوت فهو اى هذا الواحد انث الضمير باعتبار الذات غنى عنها اى عن هذه النعوت
كما هو اى هذا الواحد غنى عنا وما جاء للحق نسب الهية فى سورة نزلت فى حقها الا هذه السورة سورة
الاخلاص وفى ذلك اى فى حق التوصيف بتلك الاوصاف نزلت فظهر ان النسب بكسر النون
وفتح السين جمع نسبة انسب الى المقام لا بفتح النون والسين الذى هو مصدر فظهر ان احدية الحق
على نوعين فاحدية الله من حيث الاسماء الالهية التى تطلبنا لاظهار اثارها فينا يقال لها احدية
الكثرة واحدية الله من حيث الغناء عنا وعن الاسماء يقال لها احدية العين وكلاهما يطلق عليه اسم
الاحد فاعلم ذلك حتى لا يشتبه عليك عند استعماله فى مقامه فما اوجد الحق الظلال وجعلها ساجدة
اى منبسطة على الارض متفية اى راجعة عن الشمال واليمين الا دلائل لك عليك وعليه
اى على الحق لتعرف من انت يدل عليك ظلك انت ظل الهى من ظلال الذات الالهية وما نسبتك اليه
اى الى الحق يدل نسبة ظلك اليك على نسبتك الى ربك وما نسبته اى نسبة الحق اليك يدل نسبتك
الى ظلك على نسبة الحق اليك حتى تعلم من اين او من اى حقيقة الهية اى من اى سبب وحكمة اتصف
ما سوى الله بالفقر الكلى الى الله وبالفقر النسبى اليه بافتقار بعضه الى بعض فاذا عرفت ان ظلك لكونه
ظلك يفتقر اليك بالفقر الكلى فقد عرفت منه اتصاف العالم بالفقر الكلى الى الله لكون العالم
كله ظل الله وقد عرفت منه ايضا اتصاف العالم بالفقر النسبى الى الله بافتقار بعضنا الى بعض
اذ بافتقار بعضنا الى بعض يرجع الى افتقارنا الى الحق لان افتقار العالم الى العالم ليس من جهة
ظليته بل من جهة ربوبيته وهو من هذه الحيثية عين الحق لا ظله فما كان الافتقار الا الى الله خاصة
وحتى تعلم من اين او من اى حقيقة اتصف الحق بالغنى عن الناس والغنى عن العالمين واتصف العالم
بالغنا اى بغنى بعضه عن بعض من وجه ما هو عين ما افتقر الى بعضه به يعنى كما انك اتصفت بالغناء

عن ظلك من حيث ذاتك كذلك اتصف الحق بالغنى بحسب الذات عن العالم فاذا كان ظلك مفتقرا
اليك ومستغنيا عن غيرك فقد عرفت منه ان اتصاف بعض بالغنى عن بعض ليس عين افتقاره
الى بعض كالولد بالنسبة الى والده مفتقر من حيث ربوبيته ومستغن من حيث انه عبد يحتاج مثله فاحتياجه
من هذه الحيثية الى الله لا اليه فما كان وجه استغنائه وجه افتقاره فاستغناؤه لعدم سببيته من وجه
فى وجوده وافتقاره لوجود سببية هذا البعض فكان افتقار البعض الى البعض عين افتقاره الى الحق
فان ذلك البعض من حيث ربوبيته عين الحق وهو معنى قوله وبالفقر النسبى وقد عرفت منه ايضا ان
اتصاف الحق بالغنى عن الناس من اى جهة وبالافتقار اليه من اى جهة فغناؤه بحسب ذاته وافتقاره بحسب
ظهور احكامه وانما افتقر العالم الى الله سواء كان افتقارا كليا او افتقارا نسبيا فان العالم مفتقر الى الاسباب
بلا شك افتقارا ذاتيا واعظم الاسباب له سببية الحق اى ان يكون الحق سببا له لا غيره ولا سببية
للحق اى ولا يمكن للحق ان يكون سببا للعالم يفتقر العالم اليها اى الى هذه السببية سوى الاسماء الالهية
اذ ما دبر الحق العالم الا بايدى اسمائه فسبحان من دبر العالم بالعالم والاسماء الالهية كل اسم يفتقر العالم
اليه سواء كان ذلك الاسم المفتقر اليه من جنس العالم مثله اى مثل المفتقر كالولد بالنسبة الى الوالد فانه اسم
الهى يفتقر اليه الولد فى وجوده الخارجى مع انه من العالم مثل الولد فلا يطلق الاسم على شئ الا بسبب
كونه محتاجا اليه للعالم او تجلى من عين الحق فكيف كان فهو اى الاسم المفتقر اليه الله اى عين الحق
باعتبار الربوبية لا غيره وان كان غيره باعتبار الظلية اذ لا يحتاج اليه ولا يطلق عليه الاسم بهذا
الاعتبار وكان العالم كله من الاسماء والاعيان وغيرها يفتقر الى الله خاصة ولذلك اى ولاجل ان العالم
كله محتاج الى الله لا الى غيره قال الله تع يا ايها الناس انتم الفقراء الى الله والله هو الغنى الحميد فالغناء
لا يكون الا لله والفقر لا يكون الا للعالم ومعلوم ان لنا افتقارا من بعضنا لبعضنا فاسماؤنا
من جنسنا التى يحتاج اليها عين اسماء الله تع من حيث الربوبية اذ اليه الافتقار بلا شك لا الى غيره
لان الغير ظل الله والظل لا يقال فيه مفتقر اليه غيره واعياننا اى وجوداتنا الخارجية فى نفس الامر ظله
لا غيره اى لا غير ظله او لا غير الحق اذ ظل الشئ عينه فهو اى الحق هويتنا باعتبار ظهور هوية الحق فينا فلا امتياز

بهذا الوجه وهو وجه الاحدية لاهويتنا باعتبار ظهور الاختلاف فينا ولما كان هذا البيان اوضح
الطريق واقربه الى معرفة الحق اوصى للسالكين بقوله وقد مهدنا لك السبيل اى بسطنا واوضحنا لك طريقا
واسعا يوصل لمن سلك به الى الحق فانظر فيه تصل الى مقصودك والله هو المعين فص حكمة احدية في كلمة هودية
اى العلوم المتعلقة بالحقيقة الاحدية مودعة في روح هذا النبي م لذلك دعا قومه الى المقام الاحدية
بقوله ما من دابة الا هو اخذ بناصيتها ان ربي على صراط مستقيم ولما كان لكل اسم احدية الصراط وكان
احدية صراط الاسم الله جامعا لجميع احدية صراط الاسماء شرع فى بيان الاحدية الجامعة اولا
بقوله ان لله الصراط المستقيم ظاهر خبر لمبتداء محذوف وهو هو غير خفى تاكيد في العموم اى جاء هذا
الصراط المستقيم من عند الله في حق عموم الناس وهو صراط الانبياء كلهم المشار اليه بقوله تع اهدنا
الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم او تعلق في العموم بقوله غير خفى اى هذا الصراط المستقيم
مشهور معروف بين الخلائق كلها وهو طريق الانبياء طريق الهدى في كبير وصغير خبر عينه مبتداء
وجهول بامور وعليم معطوف على الخبر فمعناه ان ذاته تع من حيث اسمائه وصفاته موجودة في كبير
وصغير وكبير اى في كلى وجزئى بالنسبة الى الاسماء وبالنسبة الى الاجسام كبير الحجم وصغيره اى الذرة
في الوجود الا وهى نور من ذات الحق لكون كل ما في الوجود من الممكنات مخلوقا من نوره فالذات
من حيث هى غنية عن الوجود الكونى ولهذا اى ولاجل كون ذات الحق مع جميع الصفات محيطا بكل
شئ وسعت رحمته كل شئ من حقير وعظيم فانه اذا كانت ذات الحق مع صفاته موجودا في كل شئ
ومن جملة صفاته رحمته فوسعت رحمته كل شئ فاذا كان كل شئ تحت قدرته تع كان ما من دابة
الا هو اى الله اخذ بناصيتها اى يتصرف فيها كيف يشاء على حسب علمه الازلى التابع لعين المعلومات
واحوالها فلا جبر من الله اذ التصرف كيف كان لا يكون الا تابعا للمعلومات ان ربي على صراط مستقيم
فاذا اخذ الله ناصية كل دابة فكل ماش فعلى صراط الرب المستقيم اى فكل ماش ما مشى الا على صراط من
اخذ بناصيته وهو ربه وما كان صراط ربه الا مستقيما فما مشى الا على صراط ربه الخاص فمن مشى على صراط
ربه فهو اى الماشى على صراط ربه غير المغضوب عليهم من هذا الوجه اى من حيث انه ماش على صراط ربه

المستقيم لان ربه راض عن فعله فلا غضب عليهم من ربهم ولا الضالين من هذا الوجه عن صراط
ربهم المستقيم حتى يغضب عليهم ربهم ففى قوله من هذا الوجه دلالة على ان الغضب قد يقع عليهم
من غير هذا الوجه كعبيد المضل غير المغضوب عليهم من ربهم لكنهم مغضوب عليهم من اسم الهادى
لكونهم ضالين عن صراط الهادى فكما كان الضلال عارضا لان الارواح كلها بحسب الفطرة
الاصلية قابلة للتوحيد لقوله تع الست بربكم قالوا بلى ولقول الرسول ع م ما من مولود الا
وقد يولد على فطرة الاسلام ثم ابواه يهودانه وينصرانه فما عرض الضلال الا بالغواشى
الطبيعة الظلمانية كذلك الغضب الالهى عارض لقوله سبقت رحمتى غضبى اى في حق كل شئ والمراد
من الغضب العذاب اذ لا يصح الغضب في حق الحق الا بمعنى انزال العذاب والمآل اى مآل الغضب
الى الرحمة التى وسعت كل شئ وهى اى الرحمة السابقة الرحمة عند اهل الله على نوعين رحمة خالصة
ورحمة ممتزجة بالعذاب ففى حق عصاة المؤمنين من اهل النار مآل الغضب الى رحمة خالصة
من شوب العذاب وذلك لا يكون الا بادخالهم الجنة وفى حق المشركين مآله الى الرحمة الممتزجة
بالعذاب وهذا لا يكون الا بان كانوا خالدين فى النار فاعلم ذلك وفيه كلام ستسمع ان شاء الله تع
في اخر الفص وكل ما سوى الحق دابة فانه اى ما سوى الحق ذو روح لانه بالنص الالهى وكل مسبح
ذو روح كله ماش على صراط ربه المستقيم وما ثمه اى ليس في العالم من يدب اى يمشى ويتحرك بنفسه
لانه ماخوذ بناصيته وانما يدب بغيره الذى اخذ بناصيته فاذا كان العالم يدب بغيره فهو اى
العالم انما يدب بحكم التبعية للذى هو على صراط المستقيم فكان مشى العالم على الصراط المستقيم لا باصالة
بل بتبعية لمن مشى على الصراط المستقيم فما مشى على الصراط المستقيم اصالة الا رب العالمين الذى
اخذ بناصيته لذلك قال ان ربي على صراط مستقيم والمشى في حق الحق عبارة عن افعاله تع وشؤنه وهو
كل يوم هو فى شان وصراطه المستقيم عبارة عن صدور افعاله على موافقة حكمته وانما كان الرب على صراط
المستقيم فانه اى الشان لا يكون الصراط صراطا الا بالمشى عليه اذ الصراط عبارة عن المشى والمسافة
هذا اذا كان الخلق ظاهرا والحق باطنا فالحكم للحق في وجود الخلق والخلق تابع للحق في حكمه واما اذا كان

مسبح (?)

الخلق باطنا والحق ظاهرا والحكم للخلق والحق تابع للحق فيما يطلبه منه ففي هذا الوجه ما طلب العبد
من الحق شيئا الا وهو يعطيه وفي الوجه الاول ما حكم الحق على العبد بحكم الا وهو تابع لحكمه فيما امره به
ولما بين تبعية العالم للحق شرع في بيان عكسه بقوله اذا دان اى اذا انقاد لك الخلق واتبعك
فقد دان اى فقد اعطى لك الحق ما طلبته منه يعنى ان اتباع الخلق لك يوجب اتباع الحق لك فان اتباع الخلق لا يمكن
بدون اتباع الحق لان اتباع الخلق صورة اتباع الحق واثره لعدم وجود الخلق بدون الحق ولعدم وجود
فعل الخلق بدون فعله فالخلق على كل حال محتاج الى الحق فدل اتباع الخلق على اتباع الحق فتستدل منه
على اتباع الحق فان دان لك الحق فقد لا يتبع لك الخلق وقد يتبع فان الحق موجود بدون الخلق فاستقل
في فعله فلا يتبع فعله الى الخلق فلا يستلزم اتباع الحق اتباع الخلق فان الانبياء عم تابعهم الحق باعطائهم
ما طلبوا منه مع ان بعض الناس يتبعون لهم بسبب استعداداتهم ومناسباتهم بنور الحق وبعضهم لا يتبعون
بسبب بعدهم عن نور الحق ومناسباتهم بالغواشي الظلمانية وعدم اتباعهم لا يدل على عدم اتباع الحق لهم
فحقق اى فصدق قولنا فيه اى في هذا المقام فقولي كله في بيان الحق والخلق الحق اى ثابت ومطابق للواقع خصوصا
في هذا الكتاب فان كل ما فيه بامر الرسول فلا يحتمل الخلاف فما في الكون اى فليس في الوجود الكوني موجود
مخلوق تراه ما اى الذي له نطق فصيح بذكر الله ويسبحه يسمع اذان العارف كما نسمع بعضنا كلام بعض وما خلق
اى وليس خلق تراه العين اى البصر الا عينه اى عين ذلك الخلق المرئي وذاته حق باعتبار احديته ولما ذكر
اتحاد الخلق مع الحق نبه امتياز الخلق عنه بقوله ولكن الحق مودع فيه اى في الخلق لهذا اى لكون الحق مودعا
في الخلق صوره اى صور الخلق جمع الصورة يسكن الواو لضرورة الشعر حق بضم الحاء وتشديد القاف
جمع الحقة فكان كل موجود حقة من الحقق الالهية والحق موجود في تلك الحقق ومن ذلك وجب تعظيم
كل موجود لكونه حاملا للاسرار الالهية واعلم ان العلوم الالهية الذوقية الحاصلة لاهل الله تع وانما
خص حصول العلوم الذوقية لاهل الله فان العلوم الالهية لعلماء علم الرسوم ليست ذوقية بل تحصل هذا
العلوم بنظرهم الفكري وهو لا يفيد شيئا من الذوق واما اهل الله فعلومهم عن كشف الهي والكشف
لا يعطى الا الذوق مختلفة باختلاف القوى الحاصلة اى هذه العلوم تختلف باختلاف قويهم منها

الحاصلة لهم م

اى

اى من قويهم المختلفة مع كونها اى مع كون هذه القوى المختلفة ترجع الى عين واحدة اى كلها حاصلة عن
حقيقة واحدة وهو الهوية الالهية ولا يجوز ضمير كونها راجعا الى العلوم والا يقع تكرارا بمجاء
بعده من قوله يحصها من عين واحدة فكان قوله الحاصلة صفة للعلوم وان كان بعيدا الا للقوى وان كان
قريبا وانما ترجع القوى المختلفة للعبد الى عين واحدة فان الله تع يقول كنت سمعه الذي يسمع به وبصره
الذي يبصر به ويده التي يبطش بها ورجله التي يسعى بها وهذا نتيجة قرب النوافل يعني يقول الله تع اذا
تقرب عبدي الي بقرب النوافل تجليت له باسم السميع فيسمع كل ما يسمع بالسمع المضاف الي لا يسمع
نفسه فكان كل مسموعاته دليلا له علي وتجليت له بالبصير فما راى شيئا الا راني فيه وتجليت له بالقدرة
فيقدر بقدرتي على تصرفات نفسه باخذ ناصيتها كتصرف الحق في الاشياء باخذ نواصيها وما من دابة الا هو
اخذ بناصيتها وكذلك هذا العبد المتجلي له بالقدرة ما من قوى نفسه الا هو اخذ بناصيتها وتجليت له بافعالي
اذ الرجل في حق الحق عبارة عن كونه كل يوم هو في شان كما ان اليد عبارة عن القدرة التامة ثم هديته الصراط
المستقيم فلا يمشي الا على الصراط المستقيم يعني ما يفعل هذا العبد فعلا الا وقد رضي الله عن ذلك الفعل
ثم شرع في ذكر ما هو المقصود بايراد الحديث فقال فذكر ان هويته هو عين الجوارح من وجه وهو وجه
الاحدية مع انه غيره من حيث الكثرة فقد نبه عليه بارجاع الضمير الى العبد فكان هذا الكلام جامعا
بين التنزيه والتشبيه التي هي عين العبد من وجه وهو وجه الاحدية لان العبد هو مجموع الاجزاء الاجتماعي
والجزء لا يقال فيه غير الكل واما بحسب التعين فيمتاز كل واحد منها عن الاخر وعن الكل فالهوية اى هوية
الحق واحدة والجوارح اى جوارح العبد مختلفة ولكل جارحة من جوارح اهل الله علم من علوم الاذواق
لان من لم يكن من اهل الله لم يكن لجوارحه علم من علوم الاذواق يخصها اى يخص ذلك العلم الذوقي بتلك
الجارحة المخصوصة حال كونه فايضا على تلك الجارحة من عين واحدة وهي حقيقة العلم التي هي حقيقة
واحدة ففيه تنبيه على ان حقيقة العلم عين ذات الحق اذ ما يفيض الحق ذلك العلم الا عن حقيقة العلم وهي
العين الواحدة التي هي عين الحق فما يفيض الا عن نفسه واشار الى ما نقول بقوله كالماء حقيقة واحدة تختلف
هذه العلم الواحد باختلاف الجوارح فالعلم حقيقة واحدة والاختلاف انما وقع بالاسباب الكثيرة المتخالفة

العبد الذي هو من م

وهي عين العبد او معناه اى يخص ذلك العلم حال كونه من عين واحدة م

تحقيقة العلم باقية على حالها من الوحدة كما ان الحق باق على وحدته مع الاختلاف بالجوارح كالماء حقيقة
واحدة يختلف في الطعم باختلاف البقاع فمنه عذب فرات ومنه ملح اجاج وهو ماء في جميع الاحوال
لا يتغير عن حقيقته وان اختلف طعومه فكذلك ذات الحق حقيقة واحدة في جميع الاحوال وان اختلفت
الاشياء والجوارح والعلم حقيقة واحدة في كل حال وان اختلفت احكامه باختلاف اسبابه ولما بين
انواع العلوم الذوقية وقواها اراد ان يبين ان هذه الحكمة باى قوى تحصل فقال فهذه الحكمة الاحدية
من علم الارجل اى نوع من العلوم الذوقية الحاصلة بالسلوك والرياضات والمجاهدات في صراط الحق
فلا يمكن حصول هذا العلم بجارحة من جوارح الا بالارجل وهو اى علم الارجل وهو قوله تع في حق الاكلين
يتعلق بقوله قوله تع اقام كتبه وهو قوله تع ولو انهم اقاموا التورية والانجيل وما انزل اليهم من ربهم لاكلوا
من فوقهم اى لحصل لهم العلوم الفائضة من ارواحهم من غير كسب وسعي في السلوك ومن تحت ارجلهم مقول علم
القول وانما كان هذه الحكمة من الارجل من علوم الاذواق لا من غيره من الجوارح فان الطريق الذي هو الصراط
المستقيم وهو اى ذلك الطريق للسلوك اى وضع لان يسلك عليه والمشي فيه والسعي فيه لا يكون ذلك
المشي المعنوي الا بالارجل المعنوي كما ان المشي الصوري لا يكون الا بالارجل الصوري والمقصود من
الحكمة الاحدية شهود احدية ذاته تع من حيث كونها في كلمة هودية وما كان احدية الذات في كلمة هودية
الا اخذ الحق النواصي وكونه على صراط مستقيم ولاجل مشاهدة هود ع م احدية الذات على هذا الطريق
قال ما من دابة الا هو اخذ بناصيتها ان ربي على صراط مستقيم فاذا لم يكن السلوك على الطريق الا
بالارجل فلا ينتج هذا الشهود الاحدي الذي لا يحصل الا في اخذ النواصي قوله بيد من يتعلق بالاخذ
هو على صراط مستقيم الا ان هذا الفن الخاص وهو علم الارجل من علوم الاذواق فلا يكون هذه الحكمة
الهودية الا بالكسب والسلوك والمشي على الصراط المستقيم فلا بد هذا الشهود لكل احد من الناس مطيعا
كان او مجرما بحسب اوقاتهم المقدرة لهم اذ ما منهم الا وهو يمشي على الصراط المستقيم الذي يوصل
من يسلك فيه الى هذا الشهود فمنهم من يوصل صراطه المستقيم الى هذا الشهود في الدنيا كالانبياء والاولياء
الفانين في الله والباقين به تع ومنهم من وصل في الدار الاخرة حتى ان المشركين يوصلهم صراطهم المستقيم الى هذا

الشهود في نار جهنم مؤبدا فيها لكن لا ينفع لعدم وقوعه في وقته فجمع الله عذابهم مع هذا الشهود فقد
شرع في بيان ما نقول بقوله تع ونسوق المجرمين هم الذين استحقوا المقام الذي ساقهم اى ساق الله المجرمين
اليه اى الى ذلك المقام وهو مسمى بجهنم الذين استحقوه بسبب سلوكهم في الطريق المستقيم الذي
يوصلهم الى هذا المقام الذي يحصل لهم فيه هذا الشهود بريح الدبور وهي الهواء التي جعلوا من مقتضيات
انفسهم وانما سمي ريح الدبور لانه ياتي من جهة الخلفية جهة الخلف التي اهلكهم الله عن نفوسهم بها
اى بسبب ريح الدبور واهلاكهم تعذيبهم بهذه الريح في صورة النار فهلكوا عن انفسهم فشاهدوا
ان الحق هو الاخذ بنواصيهم والسابق الى ان وصلوا الى هذا النوع من العلوم الذوقية فانهم وان عذبوا
الى الابد لكنهم يتحققون بهذا الذوق فهو اى الله الاخذ بنواصيهم اى نواصي المجرمين والريح تسوقهم وهي اى
الريح عين الاهواء التي كانوا عليها في الدنيا الى جهنم متعلق بتسوق وهي اى جهنم البعد الذي كانوا يتوهمونه
اى كون جهنم بعيدا عن الحق في توهمهم لا في نفس الامر فان الله قريب من كل شيء فلما ساقهم الى ذلك الموطن
وهو جهنم حصلوا اى وجدوا في عين القرب فزال البعد المتوهم لعلمهم ان الله معهم في كل موطن فزال مسمى
جهنم في حقهم من حيث انه بعد لا من حيث انه عذاب لذلك قال ففازوا بنعيم القرب في جهنم ولم يقل بنعيم
مطلقا فان الفوز بنعيم القرب وهو مشاهدة الحق لا يوجب رفع العذاب في حق المخلدين كما تالم بعض
المقربين في الدنيا من جهة الاستحقاق وانما فازوا بنعيم القرب في جهنم لانهم مجرمون اى الكاسبون الصفات
الظلمانية الحاجبة لشهود الحق فهذا الشهود اجر المجرمين فاستحقوا بحسب جرمهم بهذا المقام فما اعطاهم
الله هذا المقام الذوقي اللذيذ الروحاني من جهة المنة اى بلا اكتساب منهم بل من جهة استحقاقهم
بالمجاهدة والسلوك في الصراط المستقيم فلا يحصل علم الارجل لاحد الا من جهة الاستحقاق لا من جهة الفضل
والمنة وانما اخذوه اى وانما اخذ المجرمون هذا العلم الذوقي علم الارجل من الله بما اى بسبب الذي استحقته
اى استحقت هذا العلم الذوقي حقايقهم اى اعيانهم الخارجية من اعمالهم اى من اجل اعمالهم التي كانوا عليها
في الدنيا فويل لهم مما كتبت ايديهم وويل لهم مما يكسبون تحصل لهم نتيجة هذا الكسب وهي العلم اللذيذ
في الويل وكانوا في الدنيا في السعي في اعمالهم على صراط الرب المستقيم فيوصل صراطهم لكونه مستقيما الى مشاهدة

ربهم وانما كان سعيهم في اعمالهم علي الصراط المستقيم ولم يكن علي الصراط الغير المستقيم لان نواصيهم كانت
بيد من له هذه الصفة اى بيد من كان علي الصراط المستقيم فلا يمكن انحرافهم عن صراط ربهم المستقيم فاذا كانت
نواصيهم بيد ربهم الذى على صراط مستقيم فما مشوا بنفوسهم حتى يمكن لهم الذهاب الى طريق غير مستقيم
وانما مشوا بحكم الجبر من القائد والسائق وهو ربهم الى ان وصلوا الى عين القرب في موطن يسمى جهنم
والجبر في الحقيقة راجع اليهم باقتضاء اعيانهم الثابتة فهم طلبوا حكم الجبر من الله فحكم الله عليهم
بالجبر علي حسب طلبهم اعلم ان اهل النار من عصاة المؤمنين عذبوا بنار الجحيم الى ان وصلوا عين القرب
فاذا وصلوا الي عين القرب حصل لهم هذا العلم الذوقى الذى استحقوه فما اخذوه من الله الا باستحقاقهم
لان هذا العلم من علم الارجل لا بد له من كسب ثم يأتى لهم فضل من ربهم فاخرجهم من دار الجحيم وادخلهم
في دار النعيم فما اعطاهم هذا المقام وهو دار النعيم الا من جهة المنة والفضل وما اخذوه من الله الا
كذلك واما المخلدون فاحرقوا بالنار الى ان وصلوا ما وصل عصاة المؤمنين اذ لا بد من الوصول اليه
ثم لا يأتى لهم فضل ابدا من ربهم فمن حيث روحانيتهم يتنعمون بنعيم القرب وهو التلذذ العلمي ومن حيث
صورتهم الجسدية يتعذبون كلما عذبوا ازدادوا علما هكذا الى غير النهاية ولا استحالة فيه لان بعض
المقربين يتلذذون بنعيم مشاهدة ربهم مع انهم يتألمون بما اصابهم من الالم هذا انما افيض من روح
صاحب الكتاب وقد غلط بعض الشارحين بحمل كلامه علي انقطاع العذاب عن الكفار وليس ذلك مراد
الشيخ بل مراده اثبات علم الارجل لاهل النار في النار من جهة الاستحقاق كما اثبته للمؤمنين في الدنيا
من جهة الاستحقاق لى وكيف كان لا بد لكل احد من علم الارجل ولا بد ان لا يكون ذلك العلم الا من جهة
الاستحقاق ويدل علي ثبوت قرب الحق من عباده قوله تعالى ونحن اقرب اليه اى الى الميت منكم فقد اثبت قربه
من المخاطبين باثبات اقربيته اليه ولكن لا تبصرون قربى منكم ومن كل شئ وانما هو اى الميت صاحب
القرب يبصر قربى منه وانما يبصر صاحب هذا القرب فانه اى لان صاحب هذا القرب مكشوف الغطاء
اى الحجاب عن بصره فبصره حديد يبصر ذاتى وصفاتى ويشاهد قربى اليه اما انتم فلستم بمكشوف
الغطاء فبصركم ليس بحديد فما خص القرب ميتا من ميت اى ما خص سعيدا في القرب من شقى فدل ذلك

علي م

علي ان نعيم القرب عام في حق كل احد سعيدا كان او شقيا وكذلك يدل علي عموم نعيم القرب قوله ونحن
اقرب اليه اى الى الانسان من حبل الوريد وما خص انسانا من انسان بل يعم في حق كل انسان سعيدا او
شقيا فالقرب الالهى من السعيد ثابت محقق لا خفاء به اى بالقرب في الاخبار الالهى فلا قرب اقرب
من ان يكون هويته عين اعضاء العبد وقواه وليس العبد سوى هذه الاعضاء والقوى واذا كان الحق
عين قوى العبد فهو اى العبد حق مشهود في صورة خلق متوهم فالخلق معقول بمنزلة المرآة والحق محسوس
مشهود ظاهر فيه عند المؤمنين الذين قلدوا الانبياء فيما اخبروا به من الحق قال الرسول عم في حقهم
في الاحسان ان تعبد الله كانك تراه واهل الكشف والوجود اى الوجدان فانهم يشاهدون هذا المقام بالذوق
وما عدا من هذين الصنفين الذين اتبعوا في تحصيل معلوماتهم نظرهم الفكرى فالحق عندهم معقول والخلق
مشهود فهم اى فعلم هذه الطائفة بمنزلة الماء الاجاج كلما ازدادوا علما ازدادوا شبهة بحيث لا يروى
ولا يقنع علمهم كالملح الاجاج لا يروى لشاربه وقد اشار الى افتراق المؤمنين من اهل الكشف اولا والى اتحادهما
ثانيا بقوله والطائفة الاولى علمهم بمنزلة الماء العذب الفرات السائغ لشاربه اذ العلم الحاصل عن كشف الالهى
لا يحتمل خلافه فيروى لشاربه فاذا كان الناس طائفتين في العلم اهل الكشف واهل الحجاب فالناس علي قسمين
من الناس من يمشى علي طريق يعرفها ويعرف غايتها اى غاية طريقه التى تنتهى الى الحق وهم الذين وصلوا الى النعيم
القرب الحاصل لهم منه بسلوكهم فهى في حقه صراط مستقيم لوصوله الى مطلوبه ومن الناس من يمشى علي طريق يجهلها ولا يعرف
غايتها وهى اى طريق هذا الشخص عين الطريق التى عرفها الصنف الاول فالعارف اى فعارف الطريق وغايتها
يدعو الخلق الى الله علي بصيرة لعلمه الطريق وغايتها وهم الانبياء والاولياء الوارثون والمؤمنون اى المقلدون
للانبياء وغير العارف يدعو الخلق الى الله علي التقليد والجهالة وهم الحكماء المقلدون عقولهم الجاهلون
اى المنكرون بالاخبارات الالهية في حق الحق المحرومون عن العلم عن كشف الهى فلا يعلمون الطريق ولا غايتها
وكذا المعتزلة فانهم وان لم ينكروا النصوص لكنهم يأولونها بمقتضى عقولهم فلا يقلدون الانبياء فيما اخبروا به
بل هم المقلدون ادلة عقولهم كالحكما فلا يحصل لهم العلم عن كشف الهى فهذا اى العلم الحاصل لاهل الكشف
علم خاص من علوم الاذواق يأتى اى يحصل لهم من اسفل سافلين لان الارجل هى السفل واسفل منهما الذى
اى من الشخص م

بعين الذي لم يكن عين اعضاء
العبد وكن الصورة اعضا العبد م

تحتها اى تحت الارجل وليس ما تحت الارجل الا الطريق ولا يحصل هذا العلم لنا الا ان نجعل انفسنا طريقا
تحت اقدام الناس يعنى ان نشرع طريق الفناء طريق التصفية ولما بين احكام مقام الفرق شرع فى بيان
احكام الجمع بقوله فمن عرف الحق عين الطريق اى فمن عرف ان الحق هو عين الطريق عرف الامر على ماهو عليه
فان تعليل وبيان لكون الامر على ماهو عليه فى هذه المسئلة فيه اى فى الطريق جل وعلا يسلك ويسافر فى
نفس الامر اذ لا معلوم الا هو وهو اى الحق عين السالك والمسافر فلا عالم الا هو هذا باعتبار الاحدية الذاتية
فاذا كان السالك والطريق والعالم والمعلوم هو الحق فمن انت استفهام انكارى اى انت معدوم فى نفسك فاعرف
اليوم حقيقتك وطريقتك فى حكم قوله تع ونسوق المجرمين فانك اذا عرفت ما قلنا فقد عرفت حقيقتك
وطريقتك فقد بان اى فقد ظهر لك الامر من الله على ماهو عليه وهو كون الطريق والسالك والعلم والمعلوم
عين الحق باعتبار احدية الجمع على لسان الترجمان وهو نفسه لقوله حتى اكون مترجما لا متحكما او الحق مترجما لنا عن
نبيه هود عم مقالته وهى قوله ما من دابة الى او نبينا محمد عم مترجما عن الحق مقالته وهى قوله كنت سمعه الح
وكذا جميع الانبياء والاولياء ان فهمت ما ظهر من لسان الترجمان اى ان كنت ذا فهم فهو اى لسان الترجمان
لسان حق فلا يفهمه اى لا يفهم احد لسان الحق الا من فهمه بسكون الهاء حتى يفهم يفهم الحق مطلعات كلام الحق
فان الشهود باحدية الاشياء من مطلعات كلام رب العزة ومن مفهوماته الثانية ولا يفهمه الا العلماء بالله
هم الذين كان الحق فهمهم وسمعهم وجميع قواهم وانما دل على هذا المعنى لسان الترجمان فان للحق نسبا كثيرة ووجوها
مختلفة بالنسبة الى شىء واحد بعضها ظاهر فى العموم وبعضها خفى لا يظهر الا لمن نور قلبه وكذلك بالنسبة الى اية
واحدة معانى كثيرة ووجوه مختلفة بعضها ظاهر يفهمه كل احد وبعضها خفى لا يفهمه الا من كان فهمه حقا
فلا ينحصر معنى الكلام القديم على المفهوم الاول وهو ما يفهمه العموم بل لا بد من مفهوم ثان يفهمه الخصوص
وهو الذى لا يباين ولا ينافى المفهوم الاول فان الله تع يعامل عباده فى كلامه بحسب ادراكهم فكان فى كلامه
القديم اشارات لطيفة لا يفهمها الا من فهم عن الله واورد شاهدا على ثبوت ذلك المعنى فقال الا ترى عادا
قوم هود كيف قالوا حين ظهور العذاب لهم فى صورة السحاب هذا عارض اى سحاب ممطرنا اى ينفعنا بانزال
المطر فظنوا هذا القهر خيرا اى لطفا ورحمة لهم فحسن ظنهم بالله فعاملهم الله باعطائه لهم جزاء حسن ظنهم

ولا تفوت وقت حتى لا تضطر الى معرفة حقيقتك وطريقتك ه

بالله من الجهة التى لما تخيلوه وهو اى الحق عند ظن عبده به فاضرب لهم الحق عن هذا القول اى عن قولهم
هذا عارض لحسن ظنهم به فاخبرهم بما هو اتم واعلى مما تخيلوه فى القرب فانه اى الشان اذا امطرهم اى اذا
اعطاهم الحق ما تخيلوه فذلك الامطار حظ الارض وسقى الحبة المزروعة فى الارض فما يصلون هذا القوم
الى نتيجة ذلك المطر الا عن بعد وهى حصول الغذاء الجسمانى من حظوظ انفسهم فما تحصل هذه النتيجة من المطر
الا بعد مدة مديدة بخلاف هلاكهم فانه يوصلهم فى الحال الى مشاهدة ربهم فهم متلذذون بارواحهم
بهذه المشاهدة ولو عذبوا من وجه على الابد ولما بين احوال قوم هود عم شرع فى بيان اشارات الاية ولطائفها
بقوله فقال لهم بل هو ما استعجلتم به ريح حاصلة لهم فيها عذاب اليم فجعل الحق الريح اشارة الى ما فيها اى فى الريح
من الراحة لهم فان بهذه الريح ريح الحق ارواحهم من هذه الهياكل المظلمة والمسالك اى الطرايق الوعرة اى الصعبة
والسدف بضم السين وفتح الدال جمع سدفة اى الحجاب والمذهمة اى الليل المظلمة واشار الى ان ما فى هذه
الريح عذاب اى امر يستعذبونه اذا ذاقوه الا انه الان ذلك الامر اللذيذ يوجعهم لفرقة المالوفات
فجمع الله الرحمة والعذاب فيهم فيرحمهم الله بالرحمة الممتزجة بالعذاب فى دار الشقاء فما كان فى حق المشركين
من الله الا هذه الرحمة لا غير فان الرحمة الخالصة من شوب العذاب مختصة للمؤمنين فى الدار الاخرة تفريقا
بينهما اكمل تفريق قال بعض الشراح فى هذا المقام ان الله تع هو الرحمن الرحيم ومن شان من هو موصوف
بهذه الصفات ان لا يعذب احدا عذابا ابديا تم كلامه هذا كلام صادق لكنه لا يعلم هذا العارف ان بعض
العباد يقتضى شانه بحسب عينه الثابتة ان يعذب عذابا ابديا فيعذب به الله على مقتضى شانه ابدا فباشرهم
اى الحق العذاب حتى خلصوا عن الهياكل المظلمة فيصلوا فى الحال الى الغذاء الروحانى وهو مشاهدة ربهم
فكان الامر الحاصل لهم باهلاك اليم اقرب ومتعلق اقرب قوله اليهم مما اى من الذى تخيلوه فاذا باشرهم
الحق العذاب قد مرت كل شىء بامر ربها اى قطعت الروح تعلق ارواحهم بظواهر ابدانهم فاصبحوا اى
فصاروا لا يرى الا مساكنهم وهى جثتهم اى ابدانهم التى عمرتها ارواحهم الحقيقة وهى الروح التى قال الله تع
فاذا سويته ونفخت فيه من روحى فزالت عنهم حقيقة هذه النسبة الخاصة وحقيتها كونهم على صورة
الحق من العلم والحيوة والقدرة بسبب تعلق الارواح الحقيقة بهم فاذا زالت تعلق الروح زالت

عنهم هذه الكمالات الحقية وبقيت على هيا كلهم الحيوة الخاصة بهم من الحق وهى الحيوة التى نصيب منها
لكل شئ من الله بدون نفخ منه بخلاف الحيوة الحقية فانها لا تحصل الا لمن يقبل الاستواء التى اى الحيوة
التى تنطق بها اى بسبب هذه الحيوة الجلود والايدى والارجل ويدوق الميت بها عذابات الاسواط
والاتحاد فى القبر وقد ورد النص الالهى من الايات والاحاديث بهذا المذكور كله فهذه نسب
جسمانية لا نسب حقانية ولما بين الامر على ما هو عليه شرع فى بيان سبب عدم ظهور هذه المعانى
لبعض الناس بقوله الا اى غير انه تع وصف نفسه بالغيرة ومن جملة غيرته حرم الفواحش وليس
الفحش الا ما ظهر واما فحش ما بطن فهو لمن ظهر له اى بالنسبة اليه فحش واما بالنسبة الى من لم يظهر
له وليس بفحش فلما حرم الفواحش اى منع ان تعرف خطاب عام اى منع ان يعرف كل انسان حقيقة ما
ذكرناه وهى انه عين الاشياء اى حقيقة ما ذكرناه من كون الحق عين الاشياء فكانت تلك الحقيقة ما بطن
من الفواحش فاذا كانت تلك الحقيقة فاحشة باطنة فسترها اى ستر الحق تلك الحقيقة عن الغير
لئلا يطلع عليها احد الا بالمجاهدات والرياضات بالسلوك بطريق التصفية فجواب لما قوله فسترها
والفا زايدة لتاكيد الستر هذا ما اختاره بعض الشارحين والاولى ان يجعل جواب لما محذوفا للعلم به
اى لما حرم الفواحش كانت تلك الحقيقة فاحشة باطنة فقوله فسترها جواب لشرط محذوف
بالغيرة وهو اى الغيرة انت مخاطب كل عين ماخوذة من الغير وتذكير الضمير باعتبار الغير فالغير اى
الذى لم يعلم ان الحق عين الاشياء يقول السمع سمع زيد لعدم ظهور هذا المعنى لهم والعارف اى الذى يعلم
ان الحق عين الاشياء يقول السمع عين الحق وهكذا ما بقى من القوى والاعضاء فما كل احد عرف الحق
فتفاضل الناس بعضهم على بعض فى العلم بالله وتميزت المراتب اى مراتبهم فبان اى ظهر الفاضل والمفضول
بين الناس واعلم انه اى الشان لما اطلعنى الحق واشهدنى اعيان اى ارواح رسله وانبيائه كلهم
البشريين اى لا يكون فيهم رسل من غير البشر من ادم الى محمد عم اجمعين فكان ادم ومحمد عم داخلين
فى شهوده فى مشهد اى مقام اقمت على المجهول فيه اى ذلك المشهد بقرطبة هى مدينة فى المغرب
سنة ست وثمانين وخمس مائة ما كلمنى احد من تلك الطائفة الا هود عم جوابا فانه اخبرنى بسبب قوله م

جمعيتهم

جمعيتهم ورايته عم رجلا ضخما فى الجسامة فى الرجال حسن الصورة لطيف المحاورة عارفا
بالامور كاشفا لها ودليلى على كشفه لها قوله ما من دابة الا هو اخذ بناصيتها ان ربى على صراط
مستقيم واى بشارة للخلق اعظم من هذه البشارة فان فى هذه الاية دلالة على كمال قرب الحق
من العبد وعلى كمال تصرف الحق فى العبد ثم من امتنان الله تع علينا ان اوصل الينا هذه المقالة عنه
اى عن هود عم فى القران ثم تممها هذه المقالة فى بيان معناه وتحقيقه الجامع للكل اى لكل المراتب
وهو محمد عم بما اخبر به عن الحق بانه عين السمع والبصر واليد والرجل واللسان اى هو اى الحق عين
الحواس الظاهرة والحال ان القوى الروحانية اقرب الى الحق من الحواس اى من القوى الظاهرة فاكتفى
رسول الله عم بذكر الابعد المحدود اى معلوم الحد وهو الحواس عن الاقرب المجهول الحد وهى القوى
الروحانية فانه لما كان الحق عين ما هو ابعد منه فبالحرى ان يكون ما هو اقرب منه لذلك اكتفى رسول الله عم
بذكره والمراد بكون الحق عين الاشياء وعين قوى العبد اتحاده معها فى بعض صفاته او عبارة عن كمال
القرب يدل عليه قوله الاقرب المجهول وقد بينا كيفية اتحاد الحق مع الاشياء وعينيته فى غير موضع
فترجم الحق لنا عن نبيه هود عم مقالته لقومه بشرى لنا وترجم رسول الله عم عن الله مقالته بشرى لنا
فكمل العلم بهذه البشارات فى صدور الذين اوتوا العلم وما يجحد باياتنا اى وما ينكر بدلائلنا
الا القوم الكافرون فانهم اى الكافرون يسترونها اى يسترون ما جاءت به الشرايع من عند الله
وان عرفوها اى فان عرفوا انها حق لكنهم يسترونها حسدا منهم ونفاسة اى بخلا وظلما لان ستر الحق
بعد العلم ظلم وبخل واياك وستر الحق والمراد من ايراد هذا الكلام فى هذا المقام تعريض لاهل الحق الذين
يعلمون الحق ثم يسترونه ولم يظهروه واعتذار منه فى اظهاره اسرار الحق وتحذير للسالكين فى طريق
الحق حتى لا ينكروا احوال الاولياء من اظهار اسرار الحق بعد العلم بحقيتهم وتوطئة لما يذكره من الايات
الدالة على وجود الحق مع كل موجود وما راينا قط من عند الله فى حقه تع فى اية انزلها او اخبار عنه اوصله
الينا فيما يرجع اليه اى الى الحق يعنى وما راينا قط فى اية انزلها الله من عنده فى حق نفسه وما راينا
قط فى الخبر عنه فى حق نفسه الذى اوصله نبينا الينا الا وهو ملبس الينا بالتحديد تنزيها كان ذلك المنزل

اوله ای اول التحدید م

او الخبر او غیر تنزیه فان التنزیه عین التحدید العماء الذی اخبر رسول الله عم بان الله کان فی عماء ما فوقه
هواء وما تحته هواء فکان الحق فیه قبل ان یخلق الخلق فکان ذلک المقام اول ما ظهر من التعینات
لذلک قال اوله ثم ذکر الحق فی القران العظیم انه استوی علی العرش فهذا تحدید ایضا ثم ذکر بلسان
نبیه عم ینزل الحق الی سماء الدنیا فهذا تحدید ثم ذکر انه ای الحق اله فی السماء واله فی الارض
وذکر انه معنا اینما کنا وقد حدد نفسه حتی اوصل تحدیده فی المبالغة الی ان اخبرنا انه ای الحق
عیننا ونحن محدودون به وهو حدنا فما اوصف نفسه الا بالحد فی قوله کنت سمعه وبصره الی
وقوله لیس کمثله شیء حد ایضا ان اخذنا الکاف زایدة لغیر الصفة ای لا تکون لافادة اثبات المثل
فمن قد تمیز عن المحدود ومن تمیز عن المحدود فهو محدود بکونه لیس عین المحدود والمراد بالمحدود
الاشیاء فاذا لم یکن الحق عین الاشیاء کان محدودا بهذا الحد فاذا کان عین الامر کذلک فالاطلاق
عین التقیید وتقیید المطلق مقید بالاطلاق لمن فهم الاشیاء علی ما هی علیها وان جعلنا الکاف
للصفة فقد حددناه وان اخذنا لیس کمثله شیء علی نفی المثل علی ان الکاف زایدة لغیر الصفة
تحققنا بالمفهوم ای اطلعنا بالمعنی المراد من الایة وهو انه عین الاشیاء بخلاف ما اذا اخذنا الکاف
للصفة فانه وان دل علی التحدید لکنه لا یدل علی انه عین الاشیاء فان مفهومه اثبات الوجود لغیره
ومفهوم الثانی نفی المثل ویلزمه نفی الوجود عن غیره فتبین بهذا الوجه انه عین الاشیاء کما کان
فی الاخبار الصحیح لذلک اوردها فی اثبات هذا المعنی دون الوجه الاول وتحققنا بالاخبار
الصحیح انه ای الحق عین الاشیاء واشار الی فرق الایة والحدیث الصحیح فی الدلالة علی انه عین الاشیاء
بقوله فی الایة بالمفهوم وفی الحدیث بقوله وبالاخبار ولم یقل وبمفهوم الاخبار فان قوله کنت
سمعه الی فی العینیة معلوم للعموم بخلاف الایة فانها لا تدل بهذه الدلالة بل تدل علی العینیة
بالمفهوم الذی یفهم من وجوه اللفظ ولا یعلم ذلک الا من کان له بصیرة من ربه فدلالة الحدیث علی العینیة
اتم واعم من دلالة الایة والاشیاء محدودة وان وصل اختلفت حدودها فاذا کان الحق عین الاشیاء
وکان الاشیاء محدودة فهو ای الحق محدود بحد کل محدود فاذا کان محدودا بحد کل محدود فما یحد شیء

الا وهو ای ذلک الحد حد الحق فاذا کان حد کل شیء حد الحق فهو الساری فی مسمی المخلوقات وهی المسبوقة
بالزمان ومسمی المبدعات وهی الغیر المسبوقة بالزمان وسریان الحق فی الموجودات بوجود اسمائه
وصفاته فیها بحسب قابلیة اعیانهم الثابتة ولو لم یکن الامر کذلک ای ولو لم یکن الحق ساریا
فی الموجودات لما صح الوجود ای لما کان الشیء موجودا فهو عین الوجود فهو علی کل شیء حفیظ عن انعدامه
بان کان ذلک الشیء علی غیر صورة الحق بذاته فلا یؤده ای فلا یثقله حفظ شیء اذ عین الشیء
لا یثقل حفظه علی ذلک الشیء فاذا کان الحق عین الوجود حافظا للاشیاء بذاته فحفظه تع للاشیاء
کلها حفظه لصورته اذ الاشیاء عبارة عن الصورة الوجودیة التی هی صورة الحق ای صفة الحق
ان یکون ای ان یوجد الشیء علی غیر صورته ای علی غیر صفة الحق ولا یصح الا هذا ای لا یصح الا ان یکون
الشیء علی صورة الحق فکان وجود الشیء علی غیر صورة الحق محالا فهو ای الحق الشاهد من الشاهد والمشهود
من المشهود باعتبار الاحدیة فالعالم صورته ای مظهره وهو روح ای باطن العالم المدبر له ای للعالم
کالروح المدبر للبدن فهو ای مجموع العالم الانسان الکبیر فهو ای الحق الکون ای الوجود کله وهو الواحد
الذی قام کونی بکونه کنایة عن العالم ای قام وجود العالم بوجود الحق ولذا ای ولاجل ان الحق هو الواحد
القیوم الذی قام به الوجود قلت له یغتذی بنا من حیث ظهور احکامه فینا واختفاؤه تا فی وجوده العالم م
فوجودی غذاؤه لقیام احکامه وکمالاته بنا هذا ان کان الحق ظاهرا والعبد باطنا وبه ای وبالحق
نحن نحتذی ای نغتذی لقیام وجودی بوجوده هذا ان کان العبد ظاهرا والحق باطنا فبه منه جزاء
ان نظرت بوجه شرط تعوذی متعلق لقوله فبه منه ای ان نظرت بوجه الوحدة یکون تعوذی بالحق
من الحق فمعنی قوله تع اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بهذا الوجه اعوذ بالاسم الهادی من الاسم المضل
فکان قول الرسول عم اعوذ بک منک ناظر الی هذا الوجه فالاسماء کلها قبل وجودها فی الخارج
مکنونة مستورة فی ذات الحق طالبة کلها الخروج الی الاعیان کالنفس الانسانی فیحبس النفس الطالب
للخروج تحصل الکرب للانسان فاذا تنفس یزول کربه فجاز نسبة الکرب الی المتنفس والی النفس
قبل الخروج من جوف الانسان فشبهت نسبة الاسماء الی الحق بنسبة نفس الانسان الی الانسان

تسهيلا لفهم الطالبين فانما يتنفس الانسان لئلا يلزم الكرب فلو لم يعطي الحق ما طلبته الاسماء منه
من ايجاد العالم للزم الكرب المحال على الله فان كون الشيء على خلاف ما يقتضيه كرب له ومن جملة ما يقتضي
ذاته تع انه يعطي كل ذي حق حقه وكذلك لو لم يحصل ما طلبته الاسماء من الله من صور العالم لحصل
للاسماء من الله كرب وهو ظلم منه تعالى عن ذلك علوا كبيرا ولهذا الكرب اى ولئلا يلزم هذا الكرب
المحال تنفس اى اخرج الحق ما في باطنه الى الظاهر بكلمة كن فيكون هو في الظاهر بعد كونه في الباطن فلا كان
في نفس الامر الا هذا ولا بد ان ينسب هذا النفس الى يدي ايدي الاسماء فنسب النفس اى نسب الحق
نفسه الى الرحمن بلسان نبيه ع م انى اجد نفس الرحمن من قبل اليمن فكانت الموجودات حاصلة
من نفس الرحمن وانما نسب الحق النفس الى الرحمن لانه اى الحق رحم اى اعطى به اى بالاسم الرحمن ما طلبته
النسب الالهية التي هي الاسماء من ايجاد صور العالم بيان لما التي قلنا هي اى صور العالم ظاهر الحق
وانما كان صور العالم ظاهر الحق اذ هو الظاهر لا غير وهو باطنها اى باطن العالم اذ هو الباطن لا غير
وهو الاول اذ كان الله ولا هي اى وليس صور العالم موجودة معه وهو الاخر اذ كان عينها اى عين صور
العالم عند ظهورها اى عند وجود صور العالم في الخارج فاذا كان الامر كذلك فالاخر عين الظاهر
والباطن عين الاول وهو معنى قوله تع هو الاول والاخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم لانه
بنفسه عليم وليس العالم سوى من حيث الاحدية وليس علمه بالاشياء الا عين علمه بذاته وصفاته و
اسمائه فلما اوجد الحق الصور اى صور العالم وهي الموجودات الخارجية في النفس اى في النفس الرحماني
وهو هيولى العالم كله القابلة لجميع الصور كما ان النفس الانساني تخرج من الباطن الى الخارج فيوجد في هذا
النفس بحسب الخارج صور الحروف المختلفة وظهر في هذه الصور سلطان اى حكم النسب بكسر النون
وفتح السين المعبر عنها اى عن النسب بالاسماء صح النسب بفتح النون والسين مصدر بمعنى الانتساب الالهي
للعالم ان ينتسب الى الله فانتسبوا اى العالم اليه تع فقال الله على لسان نبيه ع م اليوم وهو القيمة الكبرى
اضع نسبكم وارفع نسبي اى اخذ عنكم انتسابكم الى انفسكم وارد كم انتسابكم الي فصح للعالم نسبتان
نسبة الى العالم نفسه ونسبة الى الحق فاحتجب الناس بانتسابهم الى انفسهم عن انتسابهم الى الحق ولا يشاهد

بل هي عين نفس الرحمن م

ذلك

ذلك الا من فنى وجوده في وجود الحق ومن لم يفعل ذلك تأخر مشاهدته الى يوم لا انساب بينهم
فاذا رد الحق انتساب العالم اليه كان العالم بذاته وجميع صفاته وافعاله بين الحق باعتبار الاحدية الذاتية
اين المتقون اى الذين اتخذوا الله وقاية لانفسهم باسناد ذواتهم وصفاتهم وافعالهم كلها الى الحق
فكان الحق ظاهرهم اى عين صورهم الظاهرة فتحققوا بقوله تع اليوم اضع نسبكم بفنائهم في الله وبقائهم به
وهو افرد الضمير باعتبار قوله اعظم الناس واحقه واقواه عند الجميع اى عند جميع اهل الله لوصولهم
نهاية الامر فكان قولهم ان الحق عين الصور الظاهرة صادقا لشهودهم ان انتساب العالم كله الى الحق وقد يكون
المتقي من جعل نفسه وقاية للحق بصورته اى بسبب كون العبد صورة الحق اى بسبب اسناد العبد صورة
الحق الى نفسه وانما كان العبد صورة الحق اذ هوية الحق عين قوى العبد كما قال كنت سمعه الخ فسمى العبد ح
اى حين كون المتقي من جعل نفسه وقاية للحق وقاية لمسمى الحق فاثبت هذا المتقي الفعل لنفسه وقاية لربه
في المذام اذ ح يكون العبد صورة الحق واما المتقون الذين اتخذوا الله وقاية في مسمى الحق وقاية لمسمى العبد
وهي اسناد العبد جميع احواله الى الحق على الشهود متعلق بقوله وقاية لمسمى الحق اى هذه الوقاية سواء
كانت للحق او وقاية للعبد كانت على الشهود لا على التقليد حتى يتميز العالم من غير العالم في مقام التقوى
بسبب المشاهدة فمن جعل نفسه وقاية للحق من غير الشهود فليس بعالم بمقام التقوى ولم يكن من المتقين و
كذلك من اتخذ الله وقاية بلا مشاهدة ليس من اهل العالم ولا من اهل التقوى فالعالم من كان علمه بالمشاهدة
فمن لم يكن علمه بالمشاهدة والذوق فليس بعالم فميز الله تع بين العالم وغير العالم بقوله قل هل يستوي الذين
يعلمون الحق بالشهود والذين لا يعلمون به فنفى الحق العلم ممن لا يعلمون بالمشاهدة ويدل على ذلك قوله تع
انما يتذكر اى ما يعلم الحق الا اولوا الالباب فمن لم يكن من اولى الالباب لم يكن عالما فاورد هذه الاية
دليلا على ان المراد من قوله تع قل هل يستوي الذين يعلمون هم العالمون بالمشاهدة وهم اى اولوا الالباب
الناظرون في لب الشيء الذي هو المطلوب من الشيء ولب الشيء جهته حقيته فمن نظر في هذه الجهة
يشاهد الحق فيها فهو العالم فما سبق اى فما تقدم في رتب العلم بالله مقصر وهو الذي يطلب تحصيل العلم
بنظر العقل وهو المسمى باهل النظر مجدا وهو اهل التصفية والمجاهدة والذين جاهدوا فينا لنهدينهم

سبلنا فهم يطلعون لب الشئ ويعلمونه على ما هو عليه فلا مذام من حيث اللب فالمتقون هم الذين اتخذوا
الله وقاية من حيث اللب لا من حيث الصورة فان صورة الاشياء كلها حدوث مع الحدوث كله مذام
في حق الحق لا ينسب الى الله تع عند اهل الله وكذلك كل ما ينسب الى كسب العبد لا ينسب من هذا الوجه الى الحق
ولما بين الفرق بين المقصر والمجد في العالم اراد ان يبين الفرق بينهما في العمل بقوله كذلك لا يماثل اجير وهو
الذي يعمل للنجاة عن النار والدخول في الجنة عبدا وهو الذي يلازم باب سيده بمقتضى اوامره من
غير طلب الاجر من عبادته فكم بينهما فالمراد ان اهل الظاهر لا يصل الى درجة اهل الله لا في العلم ولا
في العمل فقد علمت مما ذكر ان الحق قد يكون وقاية للعبد والعبد قد يكون وقاية للحق واذا كان الحق
وقاية للعبد بوجه اي من حيث كون الحق ظاهر العبد هذا ناظر الى قوله اين المتقون والعبد وقاية للحق
بوجه اي من حيث كون العبد ظاهر الحق فقد حصل في تلك المسئلة خمسة اوجه كلها صحيحة لكنها
يتفضل بعضها على بعض فشرع في تفصيلها باجزاء الشرط وهو قوله فقل في الكون اي في حق الكون
اي في حق الكون ما شئت ان شئت قلت هو اي الكون الخلق باعتبار وقاية الكون للحق وان شئت قلت هو
اي الكون الحق باعتبار وقاية الحق للكون وان شئت قلت هو الحق الخلق بالجمع بينهما وان شئت قلت لا حق
اي الكون لا حق من كل وجه ولا خلق من كل وجه فصدق سلب ايجاب الكلي فلا يصدق اصلا في الكون ايجاب
الكلي لا في الحقيقة ولا في الخلقية وان شئت قلت بالحيرة في ذلك اي في حق الكون فمن قال بالحيرة لم يصدر
منه حكم في حق الكون فاذا قلت بهذه المقامات فقد بانت اي ظهرت المطالب بتعيينك المراتب وكل
ذلك تحديد الحق ولولا التحديد اي لو لم يقع التحديد في نفس الامر ما اخبرت الرسل بتحول الحق في الصور
وهو ما جاء في الخبر الصحيح ان الله يتجلى للخلق يوم القيمة في صورة منكرة فيقول انا ربكم الاعلى فيقولون
نعوذ بالله منك فيتجلى في صورة عقايدهم فيسجدون له ولا وصفته اي ولا وصفت الرسل الحق بخلع الصور
عن نفسه اي لم يقولوا ان الله يتجلى يوم القيمة خاليا عن الصور بل قالوا ان الله يتجلى في الصور والصور
كلها محدودة فالحق المتجلي في المحدود محدود فكان الحق هو الظاهر في كل صورة فلا تنظر العين
في الحقيقة الا اليه لكنه لا يعلم من احتجب بالصور ولا يقع الحكم الا عليه باعتبار الاحدية فنزله

عبيد

عبيد وهو ربنا وبه اي وجودنا وقيامنا بالحق وقلوبنا في يديه يقلبنا كيف يشاء وهو اشارة الى الحديث
قلب المؤمن بين اصبعي الرحمن يقلبها كيف يشاء وفي كل حال من احوال الحسنة او السيئة فانا حاضرون
لديه فهو معنا اينما كنا لهذا اي لاجل ظهور الحق في كل صورة ينكر ويعرف وينزه ويوصف على حسب
مراتب الناس فاذا لم تنظر العين الا اليه صار النظر مختلفة في روية الحق بان كان بعضه فوق بعض
فمن راى الحق منه اي من الحق فيه اي في الحق بعينه اي بعين الحق فذلك العارف لكون الناظر والنظر
والمنظور منه والمنظور فيه والمنظور اليه كلها حق في نظره ومن راى الحق منه اي من الحق فيه اي
في الحق بعين نفسه فذلك غير العارف لعدم علمه ان الحق لا يرى بعين غيره ومن لم ير الحق منه اي من
الحق ولا فيه اي لا في الحق وانتظر ان يراه بعين نفسه فذلك الجاهل لعدم رؤيته بالحق اصلا بخلاف
غير العارف فانه عارف من حيث انه يرى الحق من الحق في الحق وغير عارف من حيث انه يرى بعين
نفسه لا بعين الحق فظهر في هذا المقام ثلث مراتب عارف وغير عارف وجاهل لذلك قال وبالجملة
فلا بد لكل شخص من عقيدة في ربه اي في حق ربه يرجع ذلك الشخص بها اي مع تلك العقيدة اليه اي
الى ربه ويطلبه اي يطلب ذلك الشخص ربه فيها اي في تلك العقيدة فاذا تجلى له الحق يوم القيمة
فيها اي في صورة عقيدته عرفه واقربه وان تجلى له في غيرها اي في صورة غير صورة عقيدته
نكره وتعوذ منه واساء الادب عليه اي على الحق في نفس الامر وهو عند نفسه يعتقد انه قد تادب
معه اي الحق فاذا كان الامر في حق المحجوب كذلك فلا يعتقد معتقد محجوب الها الا بما جعل اي تصور المعتقد
ذلك الاله في نفسه اي في ذهنه فاعتقد كون الحق على تلك الصورة ونفاه عما عداها فالاله ما صل
في الاعتقادات بالجعل اي بسبب جعل المعتقد فاذا راوا الحق يوم القيمة فما اي فليس راوا اي
المعتقدون الا عين نفوسهم وراوا ما اي الذي جعلوا فيها اي في انفسهم فلا يرو الحق فانظر
مراتب الناس في العلم بالله قوله هو راجع الى المراتب افرد باعتبار العالم بالله عين مراتبهم في الرؤية
يوم القيمة هذا هو مال المعتقدين الذين حصروا الحق في صور اعتقاداتهم وقد حذر السالكين عن ذلك
مع بيان مقام اهل الشهود بقوله وقد اعلمتك بالسبب الموجب وهو حصر الحق في صورة الاعتقاد

او في يديه مجبورون يتصرف كيف يشاء م

ولذلك اى لتجلى الحق يوم القيمة فما يتجلى الحق لاحد يوم القيمة الا على حسب اعتقاده فى الدنيا فى العلم
بالله بقيد واطلاق فاياك ان تتقيد فى الدنيا بعقد اى باعتقاد مخصوص وتكفر الحق بما سواه اى
بما سوى ذلك الاعتقاد حتى لا تكفر يوم القيمة اذا تجلى لك فى غير ذلك الاعتقاد فيفوتك خير كثير
اى علم كثير نافع فى الدنيا ودرجة عالية فى العقبى بل يفوتك العلم بالامر على ما هو عليه اذ الحق لا يتخصص
فى عقد دون عقد فكن فى نفسك هيولى لصور المعتقدات بفتح القاف كلها فان الله تبارك وتعالى
اوسع واعظم من ان يحصره عقد دون عقد فانه يقول فاينما تولوا فثم وجه الله وما ذكر اينًا من اين الا
وذكر ان ثمه اى فى الاين المذكور وجه الله ووجه الشئ حقيقته فنبه الحق بهذا القول وهو قوله
اينما تولوا فثم وجه الله قلوب العارفين لئلا تشغلهم العوارض فى الحيوة الدنيا عن استحضار الحق مثل هذا
الاستحضار وهو كون وجه الحق فى كل اينية فلا يغفل قلوب العارفين عن الحق فى كل فهذا التنبيه
عناية من الله لهم حتى يكونوا مع مشاهدة الحق فى جميع الاحوال التى تعرض عليهم فى الحيوة الدنيا
فلا يقبضوا مع غفلة فانه لا يدرى العبد فى اى نفس يقبض فقد يقبض فى وقت غفلة فيستحق
العبد من الله فلا يستوى مع من قبض على حضور فانه يستحق القربة والكرامة ثم ان العبد الكامل مع
علمه بهذا اى بكون الحق فى كل جهة يلزم اى يجب عليه انقياد الامر الحق فى الصورة الظاهرة والحالة
المقيدة له اى للعبد الكامل وهى الصلوة التوجه فاعل يلزم اى ملتبسا بالصلوة الى شطر المسجد
الحرام ويعتقد ان الله فى قبلته حال صلوته وهى اى القبلة بعض مراتب وجه الحق من اينما تولوا فثم
وجه الله فشطر المسجد الحرام منها اى بعض من تلك المراتب ففيه اى فى المسجد الحرام كان وجه الله
ولكن لا تقل هو اى الحق هنا اى فى المسجد الحرام فقط بل قف عند ما ادركت اى عند ادراكك الحق
والزم الادب فى الاستقبال لشطر المسجد الحرام والزم الادب فى عدم حصر الوجه فى تلك الاينية
الخاصة بل هى اى بل الاينية الخاصة من جملة اينيات ما اى الذى تولى تتولى اليها اى تلك الاينيات
فقد بان اى فقد ظهر لك عن الله اى فقد عرفت بما اخبر الحق به عن نفسه انه اى الحق كان فى اينية
كل وجه وما ثمه اى وليس فى عقل كل واحد من افراد الانسان فى حق الحق من الاينيات الا الاعتقا دات

فالكل اى فكل واحد من صاحب الاعتقاد مصيب فى اعتقاده الحق فى نفس الامر سواء طابق ذلك
الاعتقاد بالشرع او لم يطابق لكنه اذا لم يطابق بالشرع لا ينفع وكل مصيب ماجور بحسب اعتقاده فكان
اجر من اعتقد الحق على ما يخالف الشرع من الكفار التلذذات الروحانية بمشاهدة ربه مخلدا فى النار
وكل ماجور سعيد وكل سعيد مرضى عند ربه وقد علمت معنى السعادة والرضاء فى فص اسمعيل عم
وان شقى اى وان عذب ذلك السعيد بالعذاب الخالص زمانا طويلا فى الدار الاخرة فكان
المؤمنون سعداء خالصين من الشقاء لذلك اوخلوا فى الجنة والكفار سعداء ممتزجين من الشقاء
لذلك ابقوا فى النار وكذلك فى الرضاء فقد مرض وتألم اهل العناية مع علمنا انهم سعداء اهل
حق قوله فى الحيوة الدنيا متعلق بتألم فمن عباد الله من تدركهم الالام فى الحيوة الاخرى فى دار
تسمى جهنم فكما لا ينافى الالم السعادة فى الحيوة الدنيا كذلك لا ينافى فى الحيوة الاخرى فكما
ان اهل الحق اذا تألموا فى الحيوة الدنيا فهم على لذة فى ذلك الالم بمشاهدة ربهم فلا يشغلهم الالم
عن ربهم فان الالم اين من الاينيات والاين لا يشغل العارفين عن استحضار الحق وكذلك اهل
النار فى الحيوة الاخروية وان كانوا يتألمون فهم على لذة روحانية بمشاهدة ربهم لانهم عارفون
فيها فلا يحتجبون بالالم عن الحق فلا ينافى الم نهم راحتهم وقد اورد دليلا على ذلك كلام اهل الله
بقوله ومع هذا لا يقطع احد من اهل العالم الذين كشفوا الامر على ما هو عليه انه لا يكون لهم فى
تلك الدار نعيم خاص بهم اما بفقد الم كانوا يجدونه فارتفع عنهم فيكون نعيم راحتهم عن
وجدان ذلك الالم او يكون نعيم مستقل زايد على فقد المهم مناسب لحالهم كنعيم اهل الجنان فى
الجنان قوله والله اعلم يدل على توقف المص فى هذه المسئلة اقول ان لهذا الكلام مبنىً وتحقيقا
اما مبناه وهو ان رحمة الله متنوعة بلاشك رحمة خالصة من شوب الالم كما فى الجنة ورحمة
ممتزجة بالالم كما فى الانبياء فان منهم من ادركهم الالم فى الدنيا وهو فى لذة وراحة فى ذلك
الالم بل الالم عين الرحمة فى حقهم فهم يحسون الراحة مع حسهم الالم اذ لا ينفعك نعم الله منهم
فى اى حال كانوا ولا ينبغى لاحد ان ينكر اجتماع الالم واللذة فى طبعهم الشريفة فلما سبقت رحمته

غضبه لا يكون العذاب ابدا الا ممتزجة اذ رحمة الله بالنسبة اليه عامة فى حق كل شيء والعذاب
قد عرض باستحقاق عين الممكن بالمخالفة او بحكمة اخرى فلزم الامتزاج من ذلك فلا ينافى الا ظهور اثر
الرحمة وهو وجدان الراحة فى بعض المزاج هذا هو مبنى الكلام واما تحقيقه وهو ان قوله وسعت
رحمتى كل شيء عام فى حق كل شيء وكذلك سبقت رحمتى غضبى عام والنصوص الواردة فى حق
الكفار كلها بحسب اجتماعها وانفرادها لا تدل قطعية الا على حرمانهم ابدا عن رحمة خالصة وهى
نعيم الجنان يعنى لا يخرجون عن النار ابدا ولا يدخلون الجنة واما دلالة النصوص على انهم لا يخلون
عن العذاب ابدا على معنى لا يرتفع العذاب اصلا لا ينافى كلامهم فان قولهم يجوز ان يكون لهم فى دار
جهنم بعد التعذيب الى ما شاء الله نعيم مباين لنعيم الجنان هو بعينه نعيم ممتزج بالعذاب لان
النعيم الخالص فى الدار الاخرة عندهم مختص بنعيم الجنان لا يوجد فى غيره فلا يخلو عن العذاب اصلا
على ذلك التقدير غايته يحسون الراحة ويجدون اللذة بعد المدة المديدة ويجمعون اللذة
والالم لظهور الرحمة التى سبقت فى حقهم بقدر نصيبهم فيحسونها فى الالم لكسبهم الاستعداد
الى وجدان الحس فان العذاب متنوع فجاز ان يجتمع نوع من العذاب بنوع من الرحمة ويؤيد ما قلناه
تفسير البيضاوى فى قوله تع لا يذوقون فيها بردا ولا شرابا الا حميما وغساقا حالا من المستكن
فى لابثين او نصب احقابا بلا يذوقون احتمل ان يلبثوا فيها احقابا غير ذايقين الا حميما وغساقا
حيث قال ولو جعل قوله لا يذوقون فيها بردا ولا شرابا الا حميما وغساقا ام
ثم يبدلون جنسا اخر من العذاب فلا تقطع النصوص الواردة فى حقهم الرحمة بكليتها بالنظر الى
انفسها من غير اقتران بالاجماع فظهر ان كلامهم ادل على بقاء العذاب للكفار من النصوص والاجماع
لانهم لما قسموا الرحمة الى الخالصة عن الالم والممتزجة مع الالم وحصروا الخالصة فى الدار
الاخرة الى نعيم الجنان تعين ما اثبتوا لهم من الراحة على الاحتمال ومجرد الجواز لا على تحقق الوقوع
لا يكون ابدا الا رحمة ممتزجة بالالم فلا يخلو عن العذاب قطعا ولا يخفف عنهم العذاب بتقليل اسبابه
اذ مال التخفيف الى ارتفاع العذاب وذا ينافى الرحمة الممتزجة لهم ولاهم ينظرون بنظر الرحمة التى
فى دار الجنان فان هذه الرحمة ليست بنظر الرحمة فى حقهم بل هى سبقت فى حقهم مركوزة فى جبلتهم

ومكنونة

ومكنونة فى بطونهم ظهرت فى وقتها الوجود شرايط وجودها وهى من مقتضيات طبعهم تحصل لهم لا تحصيل
بنظر الله لهم لذلك لا يرتفع بظهورها العذاب ولو كان تلك الرحمة بنظر الله تعالى لارتفع عذابهم
فلا تخصص بالنصوص الواردة فى تابيد العذاب فى حق الكفار قوله وسعت رحمتى كل شيء فبقى عمومه
بحسب نصيب كل شيء منها ولا تسقط بها عموم الرحمة فى حق الكفار الا فى نوع واحد من انواعه وهو
نعيم الجنان ورحمة الله تع تعم الاشياء كلها بالنص الالهى حتى العذاب اذ العذاب وجود والوجود من
رحمة الله تع بل الحق ايضا بمعنى ايصال الرحمة فيسم كان رحيما فشيئه لا كشيء والله على كل شيء قدير بل
كشيء والله بكل شيء عليم ورحمة الله تع واسعة ونور من الله تصل الى عباده على حسب استحقاقهم
ولا يطفى نور الله شيء فى حق شيء والله متم نوره بل نقول ان الله قد يتجلى فى الجنة لقلوب عباده من اهل
الله بعظمة جلاله وكبريائه فيشاهدون قدرة الله تع على اهلاكهم واهلاك الجنة لامكان الهلاك
فى نفسه وان كان وعد الله حقا وهو النصوص الواردة فى عدم هلاكهم وهلاك الجنة لكن لا ينافى
ما قلناه كالمبشرة من الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين يزيد خوفهم من الله بعد البشارة بالجنة
بالنص الالهى فحالهم هذه ناشية من كمال يقينهم بالنص فى حقهم فيقعون فى خشية الله تع بسبب هذا العلم
الحاصل من التجلى انما يخشى الله من عباده العلماء والخشية توجب الخوف والخوف نوع من الالم
مع كونهم فى الراحة الكلية فيجمعون الالم المعنوى الجزئى والراحة الصورية الكلية فى دار
النعيم والنصوص لا تقطع فى حقهم الا الالم الصورى لا الالم المعنوى قال الشيخ فى كلمة عزيرية
العالم بسر القدر يعطى الراحة الكلية للعالم به ويعطى العذاب الاليم ايضا للعالم به فهو يعطى
النقيضين تم كلامه وقد ظهر سر القدر فى اليوم الاخر لكل احد فيعطى النقيضين فى ذلك اليوم
ايضا والانسان لكونه مظهرا للاسماء الالهية المتقابلة لا يزال جامعا للنقيضين الالم والراحة
بحسب المقامات وبحسب الظهور والبطون فالم اهل الجنة فى غاية الخفاء والبطون بظهور
الراحة الكلية كما ان راحة اهل النار فى غاية الخفاء والبطون بظهور العذاب الاليم فلا يصح
فى التحقيق سلب الالم والنعم عن الانسان من كل الوجوه لعموم الجمعية فى نشاته الدنياوية والاخروية

والمقصود اثبات عدم انقطاع اثر الاسماء المتقابلة واحكامها عن وجود الانسان وقد نازعني بعض
العلماء في ذلك بقوله تع كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها وما علموا ان كلما للعموم الفصلى لا الدوام
ثبوته فما ثبت قطع الرحمة بالكلية في حقهم الا بالاجماع وما لهم نص في ذلك الا انهم لما دلت النصوص
على حرمانهم ابدا عن الرحمة العظمى وجليل القدر عند الله والنعمة العظمى والنافعة الكبرى وهي
نعيم الجنان فلا رحمة عندهم في الدار الاخرة اصلا غير ذلك وكل ما عدا ذلك عذاب محض غير
الاعراف وما جاز عند اهل الفناء من الرحمة الممتزجة بالعذاب ليس بشيء من الرحمة عندهم
على انه من اي شيء عرفتم ان الاجماع وقع على نفي ما جاز عند اهل الله لا بد من البيان فجاز وقوع الاجماع
على ما دل عليه النصوص بدون سلب كلي غايته انهم لم يتعرضوا جوازه ولا عدم جوازه فجاز ان
يدخل تحت الاجماع وان لا يدخل بل التفويض والتوقف في ذلك اولى وانسب من اهل الفناء الى الاجماع
لان حكمهم على حسب علمهم ولا يتعلق علمهم بما في العذاب بدون نص حتى تعلق حكمهم بالنفي او الاثبات
الى ما في لب العذاب اذ كل نص عندهم لا يدل الا على بقاء ظاهر العذاب ولا يلزم منه الدلالة على ما
في العذاب فلا حكم لهم في باطن العذاب اصلا بحسب النصوص وان قلتم اجتمعوا على ذلك برأيهم
او بالنصوص البيان على ذلك من النقل والعقل فلا نسلم ان هذا المعنى تكلم منهم من عند انفسهم
بل اخذوا الرحمة عن بعض النصوص وهو قوله سبقت رحمتي غضبي ووسعت رحمتي كل شيء وغير
ذلك من النصوص الدالة على شمول الرحمة واخذوا عن بعض النصوص بقاء العذاب عليهم
فجوزوا الرحمة الممتزجة من العذاب ابقاء لحكم النصوص اذ لا يترك حكم الله من غير ضرورة
ولا ضرورة ههنا وعاملا بقوله تع اعطى كل ذي حق حقه فنهاية علم العلماء بالله في مثل ذلك
التوقف وتفويض الامر كما توقف الشيخ صاحب الكتاب رحمه الله في حق فرعون وفوض الى الله
وقال ثم انا نقول بعد ذلك والامر فيه الى الله لما استقر في نفوس عامة الخلق شقائه فرعي الشيخ
جانب الاجماع لان الاجماع كما كان حجة عند اهل الظاهر كذلك حجة لاهل الله سواء كان بالنص
او بدونه فاذا عرفت هذا فاعلم ان اهل الله الذين انكشفت لهم اسرار النصوص الالهية

في مثل

في مثل هذه المسائل اذا نظروا الى النصوص ينبسطون ويرجون رحمة الله واذا نظروا الى الاجماع
خافوا عقاب الله هكذا حالهم الى اخر عمرهم فعلمهم هذا يعطي الحيرة والتوقف وتفويض الامر الى الله وهو
مقام الاعراف وعلى الاعراف رجال هم ثابتون في هذا المقام الاعلى والاشرف فكان بنوتهم بين هذه
النصوص والاجماع هو عين ما ذهب اليه جميع الملل الاسلامية من انه المؤمن بين الخوف والرجاء فلا يكذبون
النصوص ولا الاجماع بل يصدقون ويجمعون بينهما كيف فان قوله لا نقطع ان يكون لهم نعيم مباين
لا يدل الا على احتمال الوقوع لا على تحقيق الوقوع والرجاء يتحقق بمجرد احتمال وقوع الوعد فليس في كلامهم
في هذه المسألة دلالة على تحقق وقوع الرحمة ولو ممتزجة بل على جواز الوقوع فكما ان المؤمن في حالة الرجاء
لا يكذب النصوص الواردة في الوعيد وفي حالة الخوف لا يكذب النصوص الواردة في الوعد
وكذلك اهل الفناء فما مثلتنا هذه الا وهي عين ذلك ولا نحمل عليه ما لا يحتمل عبارته بل كل ما نقوله من
مدلولات كلامه ومقصوده وليس مقصوده من ايراد هذه المسألة اي الشيخ الا تحقيق دلالة النصوص في هذا
الباب فان اكثر الناس لا يعلمون مثل ما علمه فما ثبت قطع الرحمة عنده بالكلية الا بالاجماع واما النصوص
فلا تدل الا قطع نوع من الرحمة وهو نعيم الجنان فقد رفع الحجاب بذلك التحقيق عن وجوه المعاني
لاهل الانصاف وهذا التطبيق والتوجيه على مراده مما لم يهتد به احد من قبلي والله الهادي الى صراط
مستقيم وما ذلك الكتاب الا كرامة منه لذلك رد البعض وقبل البعض وذلك من خصائص المعجزة والكرامة
شعبة منها الا ان منهم من رده لغير اهله واجازه الى اهله فله وجه ظاهر مطابق للواقع ومنهم من رده
وبالغ في رده بالابطال والاحراق فله وجه صحيح ايضا لان الفتوى لا يكون عن جهل لانه هو الحكم على
ما ينتهي اليه علم المفتي من الحق والباطل فان الحكم في حق الشيء بالحق او الباطل تابع بعلم المفتي لا على
ما كان عليه نفس ذلك الشيء في الواقع فلا يكلف الا بالجهد على طاقته البشرية بحيث لا يكون مقصرا في قدره
جهده في حكم شيء كالمصلي المتحري نحو القبلة ولا يكلف بالاطلاع على حقيقة الامر فان ذلك ليس
في وسع كل احد فكان مثابا ومأجورا بعمل ما يجب عليه من حفظ الشريعة المطهرة ولا يتعلق به لسان
الذم شرعا وحقيقة بل هذا عند اهل الله بل عند صاحب الكتاب اكمل الناس في مقام الشرع لظهور

رعاية الشرع بكمال انه منه فكان الاحراق في حق الكتاب وان كان ظلما اولى من ان لا يطلع ويعمل به فاستحق بذلك
اهل التحقيق لسان المدح فلا ينبغي للسالكين ان يظنوا السوء بالعلماء في مثل ذلك فان ظهور هذه الافعال
منهم لا يكون الا عن كمالاتهم في مرتبتهم اقتضت صدور ذلك لا عن نقصهم فمن ظن السوء منا فليس ذلك
الا عن جهله وقصوره في طريق التصوف ايها المحب اسمع من لسان الفقير فايدة جديدة جليلة وهي انه لما
قال الله تع للملائكة اني جاعل في الارض خليفة قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء
فانضمت هذه المنازعة الى علة آدم فاثرت في وجوده فكان ادم حاملا لها فخرجت من ذريته ثلثة
طوايف خليفة عن الحق وللملائكة معا وهم الانبياء والمرسلون وخليفة عن الحق وهم اولياء الله ومن
كان في طريقهم وخليفة عن الملائكة فمقام الاولياء العفو والستر والنظر الى جهة الكمال كما فعل
الحق بادم ولا ينظرون الى جهة القصور بل كل شي تام بنظرهم لعلمهم بان الله تع قبل ادم واوجده ولم يرد
قول الملائكة في حقه مع علمه بعصيان آدم ولم ينظر الى القصوره بل نظر الى جهة كماله وقبل من كل
عيب ثم اوجده وقال الله تع في جوابهم اني اعلم ما لا تعلمون يعني ان ما قلتم في حقه صدق لكنه اني
اعلم منه غير ذلك من الكمال ولو علمتم ما اعلم لم تنازعوني فلما علم الملائكة ما علم الله بتعليم الاسماء
ارتفع نزاعهم فقالوا لا علم لنا الا ما علمتنا فهذا هو مقام اهل الله خلافة عن الحق واما خليفة الملائكة
فهم علماء الشريعة وائمة الدين فان مراد الملائكة بقولهم اتجعل فيها تقديس الحق وتنزيهه عما
لا يليق بجناب عزه من الافساد وسفك الدماء وغير ذلك من المناهي الشرعية لذلك قالوا ونحن
نسبح بحمدك ونقدس لك يعني لا يليق بحضرتك الا التسبيح والتقديس فاقامهم الله في مقام
التقديس مقام الملائكة فسبحوا وقدسوا الحق بحسب علمهم عن كل ما لا يليق به تسبيحهم وتقديسهم
وان لم يعلموا مرتبتهم فاذا علموا ما علم اهل الله ارتفع نزاعهم لعلمهم علما وراء علمهم الذي انكروه
قبل ذلك لحصرهم العلم على علمهم فما كان نزاعهم في التحقيق الا طلب العلم عن اهله وان كانوا
لا يشعرون بذلك فالنزاع ينشا من عدم علمهم بحقيقة الامر فاذا علموا اسلموا كالملائكة عند علمهم
من ادم بما علم الله منه كما ان الملائكة ليس مرادهم المنازعة مع الحق بل طلب العلم بحكمة الخلافة مع

التقديس جناب الحق فاذا كان العلماء خليفة الملائكة وجب تعظيمهم كالملائكة بل هم احق بالتعظيم
من الملائكة فهم البشر الملك والملك ملك وحده فانهم حجة واضحة لله تع في الارض عامة الحكم لجميع
الناس وليس كذلك اهل الحق فانهم حجة مخصوصة لطائفة مخصوصة وكم بينهما الا فتعظموهم على اي
حال كانوا من الاقرار والانكار فان انكارهم بعض افعال الفقراء واقوالهم واحوالهم عين تنزيههم الحق وتقد يسهم
عما لا يليق به اقتضت غيرة الحق بحسب مقامهم صدوره منهم فتعظيمهم تعظيم الحق والملائكة وتعظيم
الانبياء فانهم كانبياء بني اسرائل وورثة الانبياء فهم حملوا على ظهورهم ما لا يحمله السموات
والارض وما قدروا احد حق قدرهم الا من علمه الله من لدنه علما فلا يصح المعارضة والمنازعة معهم
في شيء فالواجب علينا فيما اشكل علينا من كلام اهل الفناء التطبيق الشرعي فان علم اهل الله المسمى
بالعلم الباطن من مدلولات ما دل عليه العلم المسمى بالعلم الظاهر والاول عين الثاني بالذات فهو مستفاد
من وجود الشرع لكن لا يفهمه كل احد بل يفهم من تنور عقله بالنور الالهي فمن ذهب الى انه مغاير بالذات
لا يمكن التطبيق الشرعي بحيث يسلم ويقبل عند الشرع بحسن القبول فقد اخطا فص حكمة فتوحية
اي خلاصة العلوم المنسوبة الى الفتوح مودعة في كلمة صالحية اي في روح هذا النبي عم الفتح فان الجبل
حصول شيء عن الشيء الذي لم يتوقع حصوله عن ذلك الشيء كناقة صالح عم لم يتوقع خروج الناقة منه
الجبل فقد انفتح فخرجت منه الناقة معجزة له عم ولكون صالح عم مظهر الاسم الفتاح انفتح له الجبل وخرج
منه الناقة اورد الحكمة الفتوحية في كلمة وبين الفتوح الغيبية فيها فقال من الايات خبر ايات
الركائب مبتداء واضافة الايات الى الركائب اضافة عام الى خاص من وجه الركائب جمع ركيبة اي
ومن جملة المعجزات الدالة على صدق الانبياء معجزات الركائب كالبراق لمحمد عم والناقة
لصالح عم فكل ايات ليست بركائب وكذا كل الركائب ليست بايات وان كان المراد بالركائب
هنا نفس الايات وهي البراق والناقة لكنه صح الاضافة من حيث مغايرتهما بحسب المفهوم بالعموم
والخصوص من وجه وذلك اي كون الركائب من الايات لاختلاف في المذاهب اي بان كان بعضها
ذاهبا الى الحق وبعضها الى براري عالم الظلمات والركائب قابلة للذهاب الى كل منها موصلة

للراكب الى مقصوده من حق او غيره وهى جميع مذهب وهو الطريق فكما ان المراكب الصورية يركب
البعض عليها ويقطع بها المنازل للوصول الى مراداته النفسانية مما لا يرضى الله عنه والبعض الاخر
للوصول الى امر الله كذلك الركائب الحقيقية وهى صورة النفوس الحيوانية التى هى مراكب النفوس الناطقة
فان بعض النفوس يركب عليها لتحصيل الكمالات الالهية ويستخدمها فى طريق الحق بامر الحق وارادته
لا بارادة انفسهم فيحصل لهم العلم من عند الله ويعلم به الاشياء على ما هى عليه والبعض الاخر يستعملها
بارادة انفسهم على مقتضى عقولهم ويستخدمها فى ترتيب المقدمات المعلومة للوصول الى المجهولات
وبين هذين الطائفتين بقوله فمنهم اى واذا كان المذاهب مختلفة فمن عباد الله قائمون بها اى اقاموا مراكبها
وهى صورة النفوس الحيوانية فى طريق الحق وطاعته بحق اى بامر حق لا بانفسهم ومنهم قاطعون بها اى
بتلك المراتب السباسب اى صحارى عالم الاجسام التى تاهوا فيها ولم يخرجوا عنها فاما القائمون فاهل عين
وشهود وهم الواصلون حقيقة العلم والمخلصون عن ظلمات الجهل وهم اهل الكشف واليقين
واما القاطعون هم الجنائب اى البعداء عن معرفة الحق وان استدلوا بنظرهم الفكرى من الاثر الى
المؤثر لكنهم محجوبون عن حقيقة العلم وهم اهل النظر والاستدلال حذف الفاء من فهم لضرورة الشعر
وكل منهما اى وكل واحد من القائمين والقاطعين يأتيه منه اى من الحق فتوح غيوبه اى غيوب الحق
من كل جانب اى من جانب ربهم الخاص فيكون لكل واحد منهم جانب خاص تأتيه غيوبه من الحق من جانبه
لا من جانب اخر فكان كل فى قوله من كل جانب ينصرف الى روحانى وجسمانى ولما كانت الفتوح حاصلة
من مفاتيح الغيب التى هى سبب الايجاد وكان وجود العالم من الفتوح الغيبية شرع فى بيان الامر الايجادى
وكيفيته بقوله اعلم ولما كان هذه المسئلة من المسائل الغامضة طلب من الله للسالكين التوفيق
فقال وفقك الله ان الامر الايجادى مبنى فى نفسه على الفردية ولها خبر التثليث مبتداء قدم الخبر
لاختصاص التثليث بالفردية حاصلة من الثلثة فصاعدا كالخمسة والسبعة وغيرهما فالثلثة اول
الافراد وعن هذه الحضرة الالهية اى الحضرة الفردية الاولية وهى الفردية الثلثية التى
سنذكرها تفصيلا وجد العالم فقال تع اى فالدليل على ان وجود العالم عن الحضرة الفردية الالهية

فلمه

قوله تع انما قولنا اى امرنا لشئ اذا اردناه اى اذا اردنا وجوده فى الخارج ان نقول له اى ان
نخاطب له بقولنا كن فيكون ذلك الشئ بلا مهلة وتراخ عن قولنا كن فهذه فردية ثلثية ذات
وذوات ارادة وقول فلولا هذه الذات فهى ذات الحق وارادتها اى ارادة الذات وهى اى الارادة
نسبة التوجه اى توجه الذات بالتخصيص لتكوين امر ما ثم لولا قوله للحق عند هذا التوجه كن لذلك الشئ
ما كان ذلك الشئ اى لو لم يكن هذه الثلثة لم يكن ذلك الشئ ولما بين الفردية التى من جهة العلة
شرع فى بيان الفردية التى من جهة المعلول فقال ثم ظهرت الفردية الثلاثية ايضا فى ذلك الشئ
الكائن وبها اى وبسبب الفردية الظاهرة من جهته اى من جهة ذلك الشئ صح تكوينه اى صح
ان يجعل ذلك الشئ نفسه مكونا وصح اتصافه اى اتصاف ذلك الشئ المأمور بقول كن بالوجود وهو
اى فردية الشئ ذكر الضمير باعتبار الشئ شيئية وسماعه وامتثاله امر مكونه بالايجاد فقابل
ثلثة من طرف المعلول بثلثه من طرف العلة ذاته اى ذات ذلك الشئ الثابتة فى حال عدمها فى
موازنة اى فى مقابلة ذات موجدها وسماعه فى موازنة ارادة موجده وقبوله بالامتثال لما امره
موجده به من التكوين بيان لما فى موازنة قوله كن فكان هو اى فوجد ذلك الشئ بها بين الفرديتين الثلثيتين
فنسب الحق التكوين حاصلا بالفيض الاقدس فى قوة نفس ذلك الشئ عند هذا القول وهو قول كن ما تكون
ويوجد ذلك الشئ عند سماع ذلك القول من الله تع فاذا كان الامر كذلك فما اوجد هذا الشئ بعد
ان لم يكن عند الامر بالتكوين الا نفسه فلا ينسب الايجاد الا الى نفس ذلك الشئ نعم ينسب الى الحق
لكونها امرا بالتكوين فكان اسناد الايجاد فى الحق مجاز وفى العبد حقيقة فاثبت الحق تع ان التكوين
للشئ نفسه بجر نفسه تأكيد للشئ لا للحق والذى للحق فيه اى فى التكوين امره اى امر الحق للشئ بكن خاصة
وكذا اى وكاخباره عن نفسه فى قوله تع انما قولنا الى اخبر عن نفسه فى قوله انما امرنا لشئ اذا اردناه
ان نقول له كن فيكون فنسب التكوين بالنص الالهى لنفس الشئ اى الى نفس الشئ عن امر الله متعلق بنسب
فالحق امر بالتكوين والعبد فاعل به وهو الصادق فى قوله وهذا اى كون التكوين صفة لنفس الشئ
لا للحق هو المعقول فى نفس الامر اى لا استحالة فيه عند العقل فلا يحتاج النصوص الواردة فى حقه

اليه اى الى الشئ الممكن فى قوله فيكون فلولا انه قوة التكوين من نفسه اى فلو لم يكن له التكوين

الى التاويل ولايضاح هذا الامر المعقول اوردنا لا في الخارج فقال كما يقول الامر الذي يخاف
فلا يعصى مبنيان للمفعول لعبده قم فيقوم العبد امتثالا لامر سيده فليس للسيد في قيام هذا
العبد سوى امره له بالقيام والقيام من فعل العبد لا من فعل السيد فكان التكوين من فعل العبد
المامور بكن لا من فعل الحق وانما كان هذا هو الامر المعقول في نفسه اذ يجوز ان الله تع اعطى لذلك الشيء
وجودا مغايرا لهذا الوجود وبه سمع كلام الحق وامتثل امره كما في ذرية آدم حين قال الست بربكم فسمعوا اى حصل به
كلامه وامتثلوا امره وقالوا بلى قبل هذا الوجود فقام اصل التكوين على التثليث من الثلثة من الجانبين من
جانب الحق ومن جانب الخلق ولما بين كيفية الايجاد في الاعيان شرع في بيان الايجاد في المعاني لكونها من
الفتوح فقال ثم سرى ذلك التثليث في ايجاد المعاني وهي النتائج بالادلة يتعلق بايجاد فلا بد من الدليل اى في الدليل
ان يكون مركبا من ثلثة موضوع النتيجة ومحمولها والحد الاوسط وهي اجزاء مادية له على نظام مخصوص
متعلق بمركبا وهي جزء صوري له وشرط مخصوص وهو ان يكون الصغرى موجبة والكبرى كلية في الشكل
الاول فح اى فحين تحقق هذه المذكورات في الدليل ينتج الدليل من ذلك اى من اجل ذلك تركبه من ثلثة
على نظام مخصوص وشرط مخصوص وهو اى النظام المخصوص او تركب الدليل من ثلثة ان يركب الناظر دليله
من مقدمتين كل مقدمة اى كل واحد منهما تحوى اى تشتمل على مفردين موضوع ومحمول فيكون اربعة
واحد من هذه الاربعة يتكرر في المقدمتين يربط احديهما بالاخرى ولايضاح هذا الامر المعقول
ذكرنا لا في الامور العينية بقوله كالنكاح فان النكاح قائم على ثلثة اركان زوج وزوجة وولي عاقد
والشهود شروط فيكون اى فيوجد ثلثة لا غير لتكرار الواحد فيهما فيكون اى فيوجد المطلوب اذا وضع
هذا الترتيب على هذا الوجه المخصوص وهو اى الوجه المخصوص ربط احدى المقدمتين بالاخرى
بتكرار ذلك الواحد المفرد على صيغة اسم الفاعل اى الواحد الذي يجعل الدليل بتكراره فردا الذي به
اى بسبب ذلك المفرد صح التثليث اى كان الدليل ثلثية والشرط المخصوص هو ان يكون الحكم
اى المحكوم به في النتيجة اعم من العلة كقولنا الانسان حيوان وكل حيوان جسم فالجسم هو المحكوم به واعم
من العلة وهو الحيوان او مساويا لها كقولنا الانسان حيوان وكل حيوان حساس فالانسان حساس والحساس

هو المحكوم

هو المحكوم به ومساو للعلة وهو الحيوان وح اى وحين تحقق الشرط المخصوص يصدق اى ينتج القياس
نتيجة صادقة وان لم يكن كذلك اما بانتفاء النظم والشرط معا او بانتفاء احدهما فانه اى الشان ينتج
الدليل نتيجة غير صادقة وهذا اى كون الدليل منتجا نتيجة غير صادقة موجود في العالم عالم الشهادة
مثل اضافة الافعال الى العبد معراة عن نسبتها الى الله وهذا تعريض للمعتزلي ومن تابعهم فانهم
قالوا العبد خالق لافعاله او اضافة التكوين الذي نحن بصدده الى الله مطلقا من غير مدخل للعبد
فيه هذا تعريض لبعض اهل النظر من اهل السنة فانهم قالوا التكوين صفة لله تع والحق ما اضافه الا
الى الشيء الذي قيل له كن فلا ينتج قياس الفريقين الا نتيجة غير صادقة اذ افعال العباد منسوبة الى الله
من وجه والى العبد من وجه وكذا التكوين منسوب الى الله من وجه وهو الامر والى العبد من وجه وهو الى العبد
التكون فاضافة التكوين الى الله مطلقا غير صادقة وكذا اضافة الافعال مطلقا غير صادقة ولما بين
حقيقة القياس الصحيح واحواله اورد مثالا لزيادة الانكشاف ومثاله اى مثال الدليل المنتج نتيجة
صادقة اذا اردنا ان ندل على وجود العالم عن سبب فنقول كل حادث فله سبب فجمعنا الحادث
والسبب ثم نقول في المقدمة الاخرى والعالم حادث فتكرر الحادث في المقدمتين والثالث قولنا
العالم فانتج ان العالم له سبب وهو نتيجة صادقة لكون الدليل على نظام مخصوص وشرط مخصوص فظهر
في النتيجة ما ظهر في المقدمة الواحدة وهو السبب فالوجه الخاص هو تكرار الحادث والشرط الخاص وهو قوله فله سبب م
هو عموم العلة لان العلة في وجود الحادث السبب وهو اى الحكم عام في حدوث العالم من الله اعنى بقولي وهو قوله على نظام مخصوص
وهو عام الحكم اى المحكوم به وهو له سبب فنحكم على كل حادث ان له سببا سواء كان ذلك السبب اى ان في قوله فله سبب م
له سببا مساويا للحكم اى للمحكوم عليه وهو كل حادث كما اذا اردنا بالحادث معنى عاما في الحدوث الذاتي
والزماني فح يساوي المحكوم به وهو فله سبب للمحكوم عليه وهو كل حادث او يكون الحكم اى المحكوم به
اعم منه اى من المحكوم عليه كما اذا اردنا بالحادث حدوثا زمانيا فح يكون محمول الكبرى وهو فله سبب
اعم من موضوعه وهو كل حادث فايا ما كان فيدخل المحكوم عليه تحت حكمه اى تحت حكم المحكوم به
فتصدق النتيجة وهو ان العالم له سبب فهذا اى ايجاد المعاني ايضا اى كايجاد الاعيان قام على التثليث

فهذا ابتداء خبره محذوف للعلم به وهو قام على التثليث قد ظهر لك بهذا البيان حكم التثليث
في ايجاد المعاني التي تقتضي اي تكتسب بالادلة فاذا كان اصل التكوين مطلقا عينيا كان او معنى التثليث
فاصل الكون الذي حصل من التكوين التثليث ولهذا اي ولاجل كون اصل الكون التثليث كانت حكمة صالح ع م
التي اظهرها الله قوله في تاخير اخذ قومه متعلق بكانت ثلثة ايام منصوب بالتاخير وعدا غير مكذوب
خبر كانت فانتج هذا التثليث وهو ثلثة ايام صدقا اي نتيجة صادقة وهي اي النتيجة الصادقة الصيحة
التي اهلكهم الله بها اي بهذه الصيحة كما اخبر الله عن هلاكهم بقوله فاصبحوا في دارهم جاثمين اي هالكين
فاول يوم من الثلثة اصفرت وجوه القوم وفي الثاني احمرت وفي الثالثة اسودت فلما كملت الثلثة صح
الاستعداد بالنتيجة وهي الهلاك فظهر اي وجد الفساد فيهم بالتثليث فسمى ذلك الظهور اي الوجود هلاكا
لخروجهم عن الوجود الشهادي ودخولهم في الوجود البرزخي فهو كون في الحقيقة لاهلاك فقام اصل الكون
في ذلك ايضا على التثليث فكان اصفرار وجوه الاشقياء في موازنة اي في مقابلة اصفرار وجوه السعداء
في قوله تع وجوه يومئذ مسفرة من السفور وهو الظهور كما كان الاصفرار في اول يوم ظهور علامة الشقاء
في قوم صالح ع م ثم جاء في موازنة الاحمرار القائم بهم قوله تع في السعداء ضاحكة فان الضحك من الاسباب
المولدة لاحمرار الوجوه فهي في السعداء احمرار الوجنات ثم جعل في موازنة تغيير بشرة الاشقياء بالسواد
قوله تع مستبشرة فالمقصود قام دخول السعداء في الجنة وهو الكون على التثليث الحاصل في بشرتهم من
علامة السعادة وقام دخول الاشقياء في النار على التثليث الحاصل في بشرتهم من علامة الشقاء وهو
اي الوجه المستبشر ما اي الذي اثره السرور في بشرتهم اي بشرة السعداء كما اثر السواد في بشرة الاشقياء
ولهذا اي ولاجل التاثير الحاصل في بشرة الفريقين قال تع في حق الفريقين بالبشرى اي بقول لهم قولا يؤثر
في بشرتهم اي يؤثر هذا القول في بشرة كل من الفريقين فيعدل العبد بها اي بسبب هذه البشرى الى
لون لم يكن البشرة تتصف به اي بهذا اللون قبل هذا القول فقال في حق السعداء يبشرهم ربهم
برحمة منه ورضوان وقال في حق الاشقياء فبشرهم بعذاب اليم فاثر في بشرة كل طائفة ما حصل في
نفوسهم من اثر هذا الكلام فما ظهر عليهم في ظواهرهم الا حكم ما استقر في بواطنهم من المفهوم من الكلام

فما اثر

فما اثر فيهم سواهم بل اثر فيهم انفسهم كما لم يكن التكوين الا منهم فلله الحجة البالغة فما ظلمهم الله ولكن
كانوا انفسهم يظلمون باستحقاقهم بما لا يلائم غرضهم فمن فهم هذه الحكمة وقررها في نفسه وجعلها
مشهودة له اراح نفسه من التعلق بغيره وعلم انه لا يؤتى عليه بخير ولا بشر الا منه واعني بالخير
ما يوافق غرضه ويلائم طبعه ومزاجه واعني بالشر ما لا يوافق غرضه ولا يلائم طبعه ولا مزاجه
ويقيم صاحب هذا الشهود قوله معاذير الموجودات كلها معقول بيقيم قوله عنهم اي عن الموجودات
يتعلق بيقيم وان وصل لم يعتذروا ويعلم صاحب هذا الشهود انه منه اي من نفسه يتعلق بقوله كان
كل ما هو فيه اي في نفسه كما ذكرناه اولا في ان العلم تابع للمعلوم فيقول لنفسه اذا جاءه ما لا يوافق غرضه
قوله يداك اوكتا اي كسبتا وفوك نفخ مقول القول وهو مثل مشهور والله يقول الحق وهو يهدي السبيل
فص حكمة قلبية اي العلوم المنسوبة الى تقلبات الحق في الصور مودعة في كلمة شعيبية
اي في روح هذا النبي ع م اعلم ان القلب اعني قلب العارف بالله لان قلب غيره ليس قلبا واسعا
فلا يعتبر عند اهل التحقيق هو صادر من رحمة الله وهو اوسع منها فانه وسع الحق جل جلاله كما قال ما وسعني
ارضي ولا سمائي ووسعني قلب عبدي المؤمن التقي النقي ورحمته لا تسعه اذ لا يقال بلسان العموم انه مرحوم
وهذا اي عدم كون الرحمة واسعة للحق لسان عموم من باب الاشارة فان الحق راحم ليس بمرحوم فلا حكم للرحمة فيه
عندهم واما الاشارة من لسان الخصوص فان الله وصف نفسه بلسان نبيه بالنفس بفتح الفاء وهو قوله ع م
اني لاجد نفس الرحمن من قبل اليمن وهو ماخوذ من التنفيس وان الاسماء الالهية بحسب الاحدية عين المسمى
اي عين ذات الحق تع وليس ذلك المسمى الا هو اي عين الحق فلم يكن الاسماء كلها الا عين الحق وانها الطالبة ما
اي الذي تعطيه اي تعطي الاسماء الالهية للحق من الحقائق بيان لما وليست الحقائق التي تطلبها الاسماء من
الحق تع الا العالم فاذا كان الامر كذلك فالالوهية وهي اسم لمرتبة جامعة لاسماء الذات والصفات
والافعال كلها تطلب المالوه وهو اسم للعالم من حيث الوجود فكان العالم من حيث المالوهية مظهر الذات
الحق تع مع جميع الصفات والافعال اذ وجود العالم بعرض لذاته وماهيته فكان مظهر الذات الحق مع جميع
لوازمه من الصفات والافعال والربوبية وهي اسم للحضرة الجامعة لاسماء الصفات والافعال فقط تطلب المربوب

وهو اسم للعالم من حيث الصفات التي تلحقه بعد الوجود فكان العالم من حيث الصفة المربوبية مظهر الاسم
الوجود مع
الصفات وهو الرب وقد اشار الى اتحادهما بقوله فاول ما والا اى وان لم تطلب الالوهية المالوه والربوبية
المربوب لا يكون شيء من المالوه والمربوب موجودا فاذا لم يكن شيء منهما موجودا لا يتحقق شيء من الالوهية والربوبية
فاذا كان تحقق الالوهية والربوبية لكونهما من الامور الاضافية كالابوة والبنوة موقوفا على وجود المالوه والمربوب
فلا عين اي فلا تحقق لها اي للالوهية والربوبية الا به اي بالمالوه والمربوب او بالعالم وجودا او تقديرا
اي سواء كان العالم موجودا بالفعل او مقدر الوجود والحق من حيث ذاته غني عن العالمين والربوبية
ما لها هذا الحكم اي ليس لها حكم الغنى عن العالمين وكذلك الالوهية فبقي الامر اي الشان الالهي بين ما تطلبه
الربوبية وبين ما تستحقه الذات من الغنى عن العالم وليست الربوبية على الحقيقة والاتصاف الا عين هذه
الذات وان كانت غيرها من وجه فكانت الذات مستحقة بالغنى عن العالم من حيث الاحدية ومستحقه بالافتقار
اليه من حيث الربوبية فلما تعارض الامر الالهي بحكم النسب اي بحكم الاسماء باقتضاء بعضها لطفا وبعضها
قهرا ورد في الخبر ما وصف الحق به نفسه قوله من الشفقة على عباده بيان لما وهو قوله تع والله رؤف بالعباد
اذ ربوبيته يتحقق بهم فكانت الربوبية اول صفة تطلب من الله وجود العالم ثم الاسماء الالهية
فاول ما اي فاول نفس عنه الحق عن الربوبية لانها اول شيء يطلب وجود العالم فتنفس عنها او لا دفعا
تنفس م
للكرب فشبهه بتنفس الانسان لان المتنفس ما تنفس الا لازالة الكرب فكان المتنفس مرحوما لوجدانه
الراحة بالنفس فكان الحق مرحوما بنفسه وهو ايجاد العالم تشبيها لا تحقيقا فاول مبتداء وخبره عن
الربوبية بنفسه يتعلق بنفس اي نفس بسبب نفسه المنسوب الى الرحمن بايجاده العالم اي هذا النفس الذي
تنفس به الحق عن الربوبية منسوب الى الرحمن بسبب ايجاد الحق العالم قوله بايجاده يتعلق بنفس الذي تطلبه
الربوبية عن الله بحقيقتها اي بحسب قضائها الذاتي كما ان استغناء الحق بحسب ذاته وحقيقته كذلك
طلب الربوبية بحسب حقيقتها فلما نفس الحق عنها ظهر اثارها فزال الكرب عنها بظهور اثارها يعني
العالم م
لو لم يظهر اثارها يعني لو لم يظهر اثارها لتجد الكرب فاظهر الله اثارها لئلا تجد الكرب المحال في حقه تع
واسمائه وجميع يجوز ان يعطف على الربوبية المجرورة اي نفس عن الربوبية وعن جميع الاسماء الالهية

ويجوز ان يعطف على الربوبية المرفوعة اي وتطلبه جميع الاسماء وكلاهما حسن لكن يدل على ان المراد
هو الوجه الاول قوله في الفص العيسوي العالم ظهر في نفس الرحمن الذي نفس الله به عن الاسماء الالهية
فثبت من هذا الوجه وهو اعتباره من حيث الاسماء والصفات ان رحمته وسعت كل شيء اسما كان
او عينا فوسعت الحق لانه عين الاسماء من وجه فكان الحق مرحوما من حيث الاسماء وليس مرحوما بحسب
الذات فثبت بلسان الخصوص ان الحق كان راحما ومرحوما بهذين الوجه فعلى لسان الخصوص فهي اي
الرحمة اوسع من القلب لشمولها القلب والحق من حيث اسماؤه والقلب لا يسع نفسه او مساوية له في
السعة باعتبار ان القلب يسع نفسه من حيث الاحاطة العلمية هذا مضى اي تم الكلام في القلب والرحمة
وسعتهما ثم لتعلموا ان الحق تع كما ثبت في الصحيح يتحول في الصور عند التجلي لاهل الحشر في يوم القيمة و
تعلموا ان الحق اذا وسعه القلب لا يسعه اي لا يسع القلب معه اي مع الحق غيره اي غير الحق من المخلوقات
بيان لغير الحق فكانه يملاؤه اي فكان الحق يملاؤ القلب ومعنى هذا القول انه اي القلب اذا نظر الى الحق
عند تجليه له لا يمكن للقلب معه اي مع نظره الى الحق ان ينظر معه الى غيره لغيبوبة الغير عن نظره بسبب
نظره الى الحق عند تجلي الحق له فلا يمنع ذلك التجلي وجود الغير مع الحق في القلب وانما يمنع نظره الى الغير
وكانت الغيرية مسلوبة في نظره لظهور الحق له في كل شيء فما نظر الى شيء الا والحق يظهر له فيه وفي الحقيقة
لا يسع نظر القلب اذا نظر الى الحق مع الحق غير الحق والقلب العارف من السعة كما اي مثل الذي قال
ابو يزيد البسطامي لو ان العرش وما حواه اي مع ما اشتمل عليه مائة الف الف مرة اي بحيث لا يعد
ولا يحصى الا الله في زاوية من زوايا قلب العارف ما احس به لان القلب يسع تجليات غير متناهية
والعرش وما حواه على اي وجه يفرض يكون متناهيا والقلب الواسع تجليات غير متناهية غير متناه
فكيف يحس المتناهي الموجود في زاويته لكون نظر ذلك العارف الى الحق لا الى غيره وقال جنيد
في هذا المعنى اي في معنى ما قال ابو يزيد ان المحدث اذا قرن بالقديم اي اذا تجلى القديم للحادث
لم يبق له اثر من الوجود لفناء وجود الحادث عند تجلي الذات القديمة له بالصفة القديمة و
هذا التجلي لا يكون الا للقلب واسع للقديم وقلب يسع القديم كيف يحس بالمحدث قوله موجودا

حال من المحدث واذا كان الحق يتنوع تجليه للقلب في الصور كما يتحول في الصور عند التجلي في الخبر الصحيح
فبالضرورة يتسع القلب ويضيق بحسب الصورة التي تقع فيها التجلي الالهي فيتسع القلب في السعة
والضيق بهذا التجلي وانما يتسع ويضيق بها لانه اي الشان لا يفضل من القلب شيء عن صورة ما يقع فيها
التجلي حتى يسع في القلب غيرها معها فيسعها فيضيق غيرها وانما لا يفضل فان القلب من العارف والانسان
الكامل بمنزلة محل فص الخاتم لا يفضل شيء عن محل فص الخاتم بل يكون المحل على قدره اي على مقدار الفص وشكله
من الاستدارة ان كان الفص مستديرا او من التربيع والتسديس والتثمين وغير ذلك من الاشكال
ان كان الفص مربعا او مسدسا او مثمنا او ما كان من الاشكال فان محله يكون من الخاتم مثله اي
مثل الفص لا غير وفي تشبيه الانسان الكامل خلقة الخاتم اشارة الى ان الوجود دوري اي ابتداء
من الله واليه ينتهي وفي تشبيه القلب محل الفص اشارة الى ان المقصود من الانسان القلب لكونه
محلا للتجليات الالهية فالتجليات الواقعة فيه بمنزلة النقوش الواقعة في فص الخاتم فتم المقصود وهو القلب
كما تم المقصود من الخاتم وهو الفص وهذا بالنسبة الى الفيض الاقدس واما بالنسبة الى الفيض المقدس
فالامر بالعكس لذلك قال وهذا اي ما اشرنا اليه من ان القلب يكون على قدر تجلي الحق عكس ما تشير اليه
الطائفة من ان الحق يتجلى قدر استعداد العبد وهذا اي ما اشار اليه الطائفة ليس كذلك اي ليس مثل
ما اشرنا اليه فان العبد يظهر للحق على قدر الصورة التي يتجلى له اي للعبد فيها اي في تلك الصورة الحق
في يتبع التجلي للمتجلي له فهذا بالنسبة الى الفيض المقدس فالمراد بقوله وهذا عكس ما تشير الى اعلام منه
باختصاص اظهار هذا المعنى لنفسه رحمه فكان هذا القول منه متضمنا بدعوى التفرد فان هذا المعنى
مع كونه واجب البيان لكونه من اعظم مسائل الفن وهي مسائل التجليات الالهية لم يظهر من احد غيره
فاستحق بدعوى التفرد ليوازي من هذا المعنى وهو العكس العين في الاهتمام بلا تفرقة مع انهم
لم يبينوا ذلك وتحرير هذه المسألة اي مسئلة تجلي الحق للقلب ان لله تجليين تجلي غيب وتجلي شهادة
فمن تجلي الغيب يعطي الاستعداد الذي يكون عليه القلب فيكون القلب على قدر ذلك التجلي
وهو اي التجلي الغيبي التجلي الذاتي الذي الغيب حقيقته فلا يزال هذا التجلي عن الغيب بدا كان

من الخاتم

هذا

هذا التجلي من الاسم الباطن والفيض الاقدس الذي يكون المتجلي له على حسب التجلي وهو اي التجلي
الذاتي الغيبي الهوية التي يستحقها بقوله عن نفسه فقوله هو راجع الى الحق فاعل يستحقها اي يستحق
الحق تلك الهوية عن ذاته فاذا استحق الحق هذا التجلي لذاته فلا يزال هو اي ذلك التجلي له اي للحق
دائما ابدا فلا يظهر الحق في هذا التجلي للعبد بل يظهر العبد للحق بصورة هذا التجلي فلم ير العبد
في التجلي الذاتي الغيبي الحق بل يراه في التجلي الشهودي الذي يترتب على التجلي الاستعدادي واليه
اشار بقوله فاذا حصل له اعني للقلب هذا الاستعداد الحاصل من التجلي الغيبي تجلى له اي تجلى
الحق للقلب على قدر ذلك الاستعداد التجلي الشهودي في الشهادة وهذا التجلي من الاسم الظاهر
والفيض المقدس الذي يكون التجلي على حسب المتجلي له وهو ما اشار اليه الطائفة من ان الحق
يتجلى على قدر استعداد العبد فراه اي راى القلب الحق في صورة ذلك التجلي فظهر الحق للقلب
بصورة ما تجلى الحق له اي للقلب كما ذكرنا فهو تعالى اعطاه اي القلب او العبد الاستعداد من
التجلي الغيبي فيكون القلب مستعدا بالتجلي الشهودي بقوله اي بدليل قوله تعالى اعطى كل شيء خلقه
اشارة الى اعطاء الاستعداد ثم هدى اشارة الى التجلي الشهودي ثم رفع الحجاب بسبب التجلي الشهودي
بينه وبين عبده فراه اي العبد الحق في صورة معتقده فهو اي الحق المرئي له عين اعتقاده اذ هو المتجلي له
بصورة اعتقاده فما راه الا بها فاذا كان الحق عين اعتقاد العبد فلا يشهد القلب في الحقيقة
بعين البصيرة ولا يشهد العين الحسية ابدا الا صورة معتقدة في مراة الحق فلا يشهد الحق
بل يشهد الحق الاعتقادي وهو صورة نفسه في الحقيقة فالحق الذي في المعتقد اسم مفعول
هو الذي وسع القلب صورته وهو اي الحق الذي وسعه القلب صورته هو الذي يتجلى له اي للقلب
بحسب اعتقاده فيعرفه اي فيعرف القلب الحق لكون التجلي على حسب ظنه كما قال انا عند ظن
عبدي بي فاذا تجلى على خلاف اعتقاده فلا يعرفه بل ينكره فلا ترى العين عند التجلي في الاخرة الا
الحق الاعتقادي اي الحق الثابت في اعتقاده لا غيره ولا خفاء في تنوع الاعتقادات بحسب
الاشخاص الانسانية ولا خفاء في تنوع التجليات بحسب الاعتقادات فمنهم من قيد الحق ومنهم

من اطلقه فمن قيده اى من قيد الحق وحصره فى صورة اعتقاده كاصحاب العقول انكره اذا تجلى له
فى غير ما قيد به واقر به فيما قيده به اذا تجلى له فيما قيد به فهو منكر فى صورة غير صورة اعتقاده
ومقر فى صورة هى عين صورة اعتقاده ومن اطلقه اى اطلق الحق عن التقييد لم ينكره واقر له فى
كل صورة يتحول اى يتنوع ويتجلى له فيها كاصحاب القلوب من الكمل ويعطيه اى ويعطى الحق من نفسه
اى من عند نفسه قدر اى عظمة صورة ما تجلى له فيها الى ما يتناهى فيعظم الحق فى صور غير متناهية
ولا يحصر التعظيم فى صورة غير صورة ويعرفه فى كل صورة ويعبدها فيها فان صورة التجلى ما اى ليس
لها نهاية حتى يقف المتجلى له عندها اى عند تلك الصورة فكما ان التجلى من الله ما له نهاية وكذلك العلم
بالله ما اى ليس له غاية فى العارفين حتى يقف لعارف عندها اذ العلم يتبع التجلى قوله هو العارف ضمير الشان
قوله فى كل زمان يتعلق بقوله يطلب الزيادة اى من الله من العلم به رب زدنى علما رب زدنى علما
رب زدنى علما فالامر الالهى لا يتناهى من الطرفين وهو التجلى من طرف الحق والعلم من طرف العارف
فلما تكلم فى مقام الكثرة واحوالها رجع الى مقام الوحدة واحوالها فقال لهذا المذكور اذا قلت لا امر حق
وخلق اى اذا نظرت امتيازهما وجمعت بين التشبيه والتنزيه فقد اثبت الحق والخلق واذا نظرت
فى قوله تع كنت رجله التى يسعى بها ويده التى يبطش بها ولسانه الذى يتكلم به الى غير ذلك من القوى
ومحلها الذى اى المحل الذى هو الاعضاء لم تفرق بين الحق والخلق فقلت لا امر اى الموجود حق كله هذا ان
كان الوجود للحق والعبد مرآة له او خلق كله هذا ان كان الوجود للعبد والحق مرآة له فلما ذكر التفصيل
اشار الى المقام الاعلى مقام الكمل بقوله فهو حق بنسبة اى بوجه وخلق بنسبة فلا يحجب العارف بالنظر
الى احدهما عن الاخر بل جمع بينهما بنظر واحد والعين القابلة لهذه الاعتبارات المختلفة واحدة
فى ذاته لا يتعدد بقبول الاعتبارات الكثيرة فاذا كان العين وهى حقيقة الوجود واحدة فعين صورة
ما تجلى اى صورة المتجلى عين صورة ما قبل ذلك التجلى فهو اى الحق المتجلى بوجه والمتجلى له بوجه وان اختلف
الاحكام فى المتجلى والمتجلى له فانظر يا اعجب امر الله من حيث هويته فانه واحد فى حد ذاته لا تعدد
ولا كثرة فيه لانه غنى عن العالمين من هذا الوجه ومن حيث نسبته الى العالم فى حقائق اسمائه الحسنى

فانه

فانه متكثر بهذا الوجه فلا ابنا فى وحدة ذاته واحد بالذات كثير بالاسماء فاذا كانت العين واحدة
فى الامور الكثيرة فمن ثمه اى فى الوجود او فى العالم استفهام او لى العقل وما مه استفهام لغير
ذوى العقول وعين ثمه اى فى ذوى العقول هو اى العين الذى فى ذوى العقول ثمه اى عين العين
الذى فى غير ذوى العقول معناه اخبرونى عن العقلاء وغير العقلاء اى شئ هما فى الوجود والحال ان العين
الذى فى العقلاء هو العين الذى فى غير العقلاء فليس فى الوجود الا هو لا غير والذى ظهر فى صورة
العقلاء فى مرتبة هو الذى ظهر فى صورة غير العقلاء فى مرتبة اخرى فاذا كان كذلك فمن قد عمه
اى الذى عم العين الى الافراد المخصوصة خصه اى خص ذلك العين لا غير اذ العام يقتضى خاصا
ليشمله ومن قد خصه اى جعله خاصا تحت عام عمه اى عم ذلك العين الذى جعله خاصا اذ الخاص
يقتضى العام ايضا لكونهما من الامور المتضايفة التى لا تدرك احدهما بدون الاخر فالعين واحدة
ظهرت فى مرتبة بصورة العموم واخرى بصورة الخصوص فالضماير عايدة الى العين باعتبار
الوجود او باعتبار الحق فما اى فليس عين سوى عين فنور عينه ظلمة مع ان النور متضاد للظلمة
اذ لا تضاد فى الاشياء من حيث الوجود والحقيقة فان التضاد يقتضى الغير ولا غير بهذا الوجه
فلا تضاد فمن يغفل عن هذا المقام مقام الوحدة يجد فى نفسه اى فى قلبه غمة بضم الغين المعجمة
اى الظلمة وهى حجاب الكثرة ولا يعرف ما قلناه من ان العين واحدة فى حد ذاته وكثير بالاسماء
والصفات سوى عبد له همة اى الذى لا يقنع بظواهر العلوم التى تحصل بنظر العقل بل يطلب العلم الذى
يحصل عن كشف الحق وهو صاحب قلب كما قال الله تع فى القران المجيد ان فى ذلك لذكرى لمن
كان له قلب فان كلام الشيخ تحقيق لمعنى القران ففى ذلك ايضا لذكرى لمن كان له قلب وانما اختص
الذكرى لمن كان له قلب لتقلبه اى لتقلب القلب فى انواع الصور والصفات فيعلم ان الحق
هو المتجلى فى كل صورة ويعبده فيها فيدرك الامر على ما هو عليه ولا يحصره فى وصف دون
وصف بل يعم جميع انواع الصفات كما هو الامر فى نفسه كذلك فالمراد بالذكرى مشاهدة
العين الواحدة فى صور كثيرة او التذكر ما نسيه من مشاهدة الحق بسبب ظهوره فى هذه النشاة

العنصرية فهذه المشاهدة لا تكون الا لمن له قلب ولم يقل الحق لمن كان له عقل فان العقل قيد فيحصر
الامر في نعت واحد والحقيقة تأبى الحصر في نفس الامر فلا يعلمه ذو العقل الامر على ما هو عليه في نفسه
فما هو اى ليس القران ذكرى لمن كان له عقل فان القران انزل لبيان ما هو الامر عليه في نفسه
والعقل لا يوصل اليه بنظره الفكرى وهم اى من كان له عقل اصحاب الاعتقادات الجزئية الذين يكفر
بعضهم بعضا ويلعن بعضهم بعضا لحصرهم الحق في صورة اعتقادهم الخاص ونفيهم عن غيره من الاعتقادات
بخلاف اصحاب القلوب فانهم لا يكفر احد الا بلسان الشرع لا بلسان الحقيقة فلا منازعة عند اصحاب
القلوب في شيء وانما النزاع والمخالفة بين اصحاب الاعتقادات فما لهم من ناصرين اى ليس لاصحاب الاعتقادات
عند عجزهم نصرة من آلهتهم فان اله المعتقد ما اى ليس له حكم في اله المعتقد الاخر حتى ينصر لعبده
المعتقد له فان النصرة دفع المكاره الواصلة له عن يد المعتقد الاخر فاذا لم يكن لاله المعتقد
حكم في اله المعتقد الاخر لم يكن له حكم في معتقد ذلك الاله فلم يكن لاله المعتقد نصرة لمعتقده
فلا يفيد طالب النصرة من الهه عند المكاره لان الحق منزه عن ذلك الاعتقاد فهو ليس بطالب
النصرة عن الحق بل عما طابق صورة اعتقاده فلا تأثير له اصلا فلا يدفع المضرة عن عبده ولا ينصره طالب
فصاحب الاعتقاد يذب اى يدفع عنه اى عن الامر الذى اعتقده في الهه اى اعتقد ان ذلك الامر
الهه يدفع عنه ما يخالفه في اعتقاده كاصحاب النظر فان بعضهم يدفع عن الاله الذى في اعتقاده
ما اثبت له البعض مما يخالف اعتقاده وينصره وذلك الذى في اعتقاده لا ينصره فكان لصاحب
الاعتقاد الها لا الهه وهو لا يشعر بذلك وهذا الاعتقاد اى اعتقاد اصحاب العقول من اهل الشرع
مقبول عند الله لانقيادهم الشرع واستعدادهم هذا الاعتقاد منهم لانه ليس في وسع كل احد
ان يشاهد الحق على الطلاقة حتى كلف بهذا الاعتقاد لا يكلف الله نفسا الا وسعها والمراد
هذا الكلام بيان مراتب الناس في العلم بالله لا تقبيح اعتقاد ارباب العقول من اهل الشرع
ولهذا اى ولاجل ان اله المعتقد لا ينصره عند التجائه لا يكون له اى لاله المعتقد اثر في اعتقاد
المنازع ثم ما له نصرة من الهه الذى في اعتقاده فما لهم من ناصرين من الهتهم الذى في اعتقادهم ولا للنازع

عند اصابة

عند اصابة المكاره واما الههم في نفس الامر وهو الاله الحقيقي لا الاعتقادى فهو ينصرهم ويدفع
عنهم المكاره فنفى الحق النصرة عن آلهة اصحاب الاعتقادات على انفراد كل معتقد على حدة بقوله
فما لهم من ناصرين اى لا ينصر اله كل واحد من المعتقدين لمعتقديه والحال ان كل واحد من المعتقدين
ينصر الهه وهذه الاية وان كانت في حق الكفار لكنها اشارة الى اصحاب الاعتقادات اى الى امواله يعنى كما ان
الكفار لا ينصر لهم الههم الذى في اعتقادهم في رفع العذاب عنهم في الاخرة كذلك اله المعتقد
لا ينصره في الدنيا في دفع المكاره عنه والمنصور الثابت بالنص الالهى وهو ان تنصروا الله المجموع
اى الحضرة الجمعية الاسمائية لا المنفرد والناصر الثابت بالنص وهو ينصركم الله المجموع اى تلك
الحضرة يعنى ان تنصروا الله في مظهر ينصركم الله في مظهر فهذه الحضرة الجامعة ناصر ومنصور
في المظاهر وهو رب الارباب رب اصحاب القلوب فنفى الحق النصرة عن الارباب المتفرقة التى في
اعتقادات اصحاب العقول واثبت النصرة للاسم الجامع الاسم الله الذى في قلوب العارفين كما قال
ما وسعنى ارضى ولا سمائى ووسعنى قلب عبدى المؤمن فظهر ان اهل الحجاب لا ينصرون الله بل ينصرون
ما في اعتقادهم تعالى عن ذلك علوا كبيرا ولا يأتون ما امر الله بهم من النصرة وهم لا يشعرون بذلك
فالحق عند العارف هو المعروف الذى لا ينكر فاهل المعروف في الدنيا فهم الذين عرفوا الحق في الدنيا
في صور تجلياته هم اهل المعروف في الاخرة اذا تحول في الصور عند التجلى فلا ينكرونه فيها فلهذا
اى فلاجل كون اهل المعروف في الدنيا هم اهل المعروف في الاخرة قال ان في ذلك لذكرى
لمن كان له قلب فان من لم يكن اهل القلب لم يكن اهل المعروف بخلاف اهل العقل فانه لا يتقلب
في الصور فلم يعلم تقليب الحق في الصور فينكر الحق اذا تجلى له على خلاف اعتقاده فعلم القلب
تقليب الحق في الصور بتقليبه اى بتقليب نفسه في الاشكال فمن نفسه عرف نفسه اى فمن
علم تقليب نفسه في الصور عرف تقليب ذات الحق في الصور فلما اتم الكلام في هذا المقام
في مراتب الكثرة شرع في الوحدة بقوله وليست نفسه بغير اى وليست نفس العارف مغايرة
لهوية الحق من حيث الوجود والاحدية ولا شيء من الكون اى من الموجودات ايضا مما هو كائن ويكون

فظهر

بغير الهوية الحق بل هو اى الموجود بعين الهوية الالهية فهو اى الحق العارف والعالم والمقر فى هذه الصورة
اى فى صورة زيدا وعمرو مثلا وهو الذى لا عارف ولا عالم وهو المنكر فى هذه الصورة الاخرى
يعنى كل ما ظهر فى المراتب المتعينة مستند الى الحق تع من حيث الحقيقة لانه موجد الاشياء كلها
من الذوات والصفات والافعال واما من حيث التعين فالافعال مستندة الى من ظهرت عنه فالعالم
فى صورة الزيدية هو الحق من حيث الحقيقة لانه خالق زيد مع جميع اوصافه وافعاله ومن حيث
التعين العالم هو زيد لا الحق فعين زيد هو عين الحق من حيث احدية الوجود وغيره من حيث التعين المشخص له
فزيد عمرو وزيد ليس بعمرو فان من ظهر بالصورة الزيدية هو الذى ظهر بصورة العمروية فزيد عمرو
بهذا الوجه وليس بعمرو بالتعين هكذا نسبتك مع الحق وما يميزك عن الحق الا امكانك وما يميز الحق عنك
الا وجوبه الذاتى واما ساير الحقايق الكلية كالعلم والحيوة والقدرة وغير ذلك فانها تقتضى الشمول
بحقيقته على الواجب والممكن فلا يتصور تميز الشىء بالنسبة اليها على ما هو شان الامور الكلية فكل شىء
واحد بحسب الامور الكلية وهذا اى علم تقليب الحق فى الصور المتنوعة عند التجليات حظ اى نصيب
من عرف الحق من التجلى والشهود قوله فى عين الجمع يتعلق بعرف اى عرف الحق فى عين الجمع من مشاهدة
تقليبات نفسه فى الصور لا حظ من عرف الحق بالنظر العقلى فهو اى الحظ المذكور المراد من قوله لمن
كان له قلب يتنوع فى تقليبه اى فى تقليب الحق فى الصور او فى تقليب نفسه فى الصور فالمراد
من قوله لمن كان له قلب الانبياء والرسل عليهم السلام والاولياء وهم اهل الذين تخلصوا عن قيد
التقليد ونالوا درجة التحقيق فى الايمان وهم المسمى باهل الحقيقة عند الصوفيين واما اهل الايمان
وهم المقلدة الذين قلدوا الانبياء والرسل عليهم السلام فيما اخبروا به عن الحق وقوله لا من قلد
اصحاب الافكار توبيخ للفلاسفة ومن قلدهم فالمراد باصحاب الافكار الفلاسفة قوله ولا من قلد
المتاولين الاخبار الواردة بحملها على ادلتهم العقلية توبيخ للمعتزلة ومن تابعهم حيث لم يعدهم
من اهل الايمان ولا فرق بين المتاول النصوص ومنكره عنده فى انه ليس من اهل الايمان هذا اذا
عارض النص الادلة العقلية واما اذا تعارضت النصوص فالتاويل الشرعى واجب توفيقا للاحكام

الشرعية

الشرعية فتاويل اهل السنة بعض الاحكام على مقتضى الشرع وتاويل المعتزلة على مقتضى العقل
فما قلد الانبياء من الفرق الا اهل السنة قوله فهؤلاء الذين قلدوا الرسل عليهم السلام جواب اما
هم المرادون بقوله او القى السمع والقاء السمع القبول لما وردت به الاخبارات الالهية على السنة
الانبياء م من غير التفات الى الادلة العقلية وهو يعنى هذا الذى القى السمع للاخبارات الالهية
شهيد اى مشاهد ومؤمن بتقليب الحق فى الصور بسبب القاء سمعه للاخبارات الالهية لا عارف
من تقليب نفسه فى الصور تقليب الحق فى الصور وهو الذى يسميه اهل الله مؤمنا فمن لم يكن ممن
كان له قلبا وممن القى السمع فليس بمؤمن عند اهل الله فايمان صاحب القلب ايمان عينى وصاحب ايمان
السمع ايمان بالغيب المطلق بما هو الامر عليه فى نفسه قال على رض لو كشف غطائى ما ازددت
يقينا مع انه مكشوف الغطاء لكن مراده اخبار عن هذا المقام ومن تفرق عن اهل السنة والجماعة
فليس بمؤمن عندهم لعدم نصيبهم من هذه الاية بل نصيبهم من قوله تع اذ تبرء الذين اتبعوا
من الذين اتبعوا ينبه الحق بقوله او القى السمع وهو شهيد على حضرة الخيال وهى قوة من القوى لا نسانية
التى تظهر فيها الصور الخيالية وعلى استعمالها فان القاء السمع يدل على استعمال حضرة الخيال فهذا
التنبيه من الله امر باستعمال القوة الخيالية ونهى عن استعمال القوة المفكرة فان من استعمل القوة الفكرية
ينسد عليه باب الكشف لذلك منع اهل الله عن الطالب الاشتغال بظواهر العلوم التى تحصل عن استعمال
القوة النظرية وجعل مشغولا بالذكر لتسكين المفكرة عن حركاتها وهو اى معنى قوله او القى السمع
وهو شهيد معنى قوله عليه السلام فى الاحسان ان تعبد الله كانك تراه وقال فى حديث لى فى الله
فى قبلة المصلى الذى يصلى كانه يراه فلذلك اى فلكون الحق فى قبلة ذلك المصلى هو اى المصلى الذى
يصلى بالحضور شهيد للحق فمن لم يصل الله كانه يراه فهو ليس بمصلى فليس بشهيد للحق لذلك قالوا
لا صلوة ومن قلد صاحب نظر فكرى وتقيد به اى بالنظر الفكرى فى تحصيل المجهولات وقد ادرج الا بالحضور
فى هذا القسم المعتزلى ومن قلده فان المعتزلى ممن قلدوا الفلاسفة فى التمسك فى تاويلات بعض
الاخبارات الالهية فليس هو الذى القى السمع فان هذا الذى القى السمع لا بد ان يكون شهيدا لما ذكرناه

من تقليب الحق فى الصور وهذا الذى تقيد بالنظر الفكرى لم يكن شهيدا لما ذكرناه ومن لم شهيدا لما ذكرنا
فما هو المراد بهذه الاية فهؤلاء اى الذين قلدوا واصحاب العقل هم الذين قال الله فيهم اذ تبرء
الذين اتبعوا من الذين اتبعوا والرسل لا يتبرؤن عن اتباعهم الذين اتبعوهم يعنى ان المتبوعين اما
الرسل واما اصحاب النظر اما الرسل فهم لا يتبرؤن عن اتباعهم بل يشفعون عصاتهم فلا يصح
هذا النص فى حقهم فيتعين الاية لاصحاب النظر وتخصيصهم فاصحاب النظر كالفلاسفة واما لهم لظهور
سوء حالهم فى الاخرة تبرؤا عن مقلديهم ولما كان هذه المسئلة من اعظم مسائل العلوم الالهية
واركانها واهم علما اوصى للطالبين بتحقيقه فقال تحقق يا ولى اى صاحبى ما ذكرته لك فى الحكمة
القلبية واما اختصاصها اى اختصاص الحكمة القلبية بشعيب لما فيها من التشعيب اى شعبها
اى شعب القلبية لا تنحصر لان كل اعتقاد شعبة من القلب فهى شعب كلها قوله اعنى الاعتقادات
تفسير للضمير فاذا انكشف الغطاء اى اذا ارتفع الحجاب عن الابصار يوم القيمة انكشف لكل احد
بحسب معتقده والمراد بالمعتقد بوحدانية الحق دون المشرك فان المشرك ليس فى شئ من الاعتقاد
فى الحق اصلا بل يحدث الاعتقاد عند المعاينة وقد ينكشف الغطاء بخلاف معتقده فى الحكم
فان بعض اهل الاعتقاد يعتقد فى الحق حكما وبعضهم يعتقد بخلاف ذلك الحكم وهو اى انكشاف
الغطاء بخلاف المعتقد معنى قوله تعالى وبدا اى ظهر لهم اى لاهل الاعتقاد من الله ما لم يكونوا يحتسبون
اى لم يعتقدوا حصول هذا الشئ من الله لهم بل يعتقدون خلافه فاكثرها اى فاكثر اختلافات
الاعتقادات حاصلة فى الحكم كالمعتزلى يعتقد فى الله نفوذ الوعيد فى العاصى اذا مات غير توبة
فاذا مات ذلك المعتزلى بغير توبة وكان مرحوما عند الله قد سبقت له عناية بانه لا يعاقب وجد
الله غفورا رحيما فبدا له حكم من الله ما لم يكن يحتسبه فقد انكشف له الغطاء بخلاف معتقده
فى الحكم هذا هو الانكشاف بخلاف المعتقد فى الحكم واما اختلاف الاعتقادات فى الهوية
فان بعض العباد يجزم فى اعتقاده ان الله كذا وكذا كناية عن الهوية فاذا انكشف الغطاء راى صورة
معتقده وهى حق فى نفسه فاعتقدها فى الدنيا على انه حق واغلت العقدة وهى عقدة الاعتقاد وهى

الحجاب

الحجاب على القلب المانع من الكشف فزال الاعتقاد لزوال العقد وعاد اى رجع علما بالاعتقاد علما
بالمشاهدة فلم يبد لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون بل كل ما بدا لهم من الله من هوية الحق فى الصور مما
يحتسبونه منه فيعتقدونه قبل كشف الغطاء مما هو المراد بقوله تع وبدا لهم من الله ما لم يكونوا
يحتسبون فكان بصرهم حديدا برفع كلالة النظر فشاهد الحق بالمعاينة على وفق اعتقادهم فى
الدنيا وهم الذين قلدوا الرسل ويؤمنون بتجليات الحق فى الصور فلا يظهر لهم على خلاف اعتقادهم
لان الحق هو الذى على اعتقادهم لعدم تقييدهم الحق فى اعتقادهم فى صورة وهم الذين قال فى حقهم
او القى السمع وهو شهيد وتزجر ان مصداق الاية فى هذه الامة اهل السنة والجماعة دون غيره من
الفرق فان اعتقاد اهل السنة تقييد تجلى الحق بعموم فيعم تجلى الحق فى جميع الصور الاعتقادية فلا ينحصر
الحق فى اعتقادهم فلا يكفر احد الا الحصرة الحق فى الصور الحاصلة فى اعتقاده من الحق ولا كذلك المعتزلة
وغيرها فانهم قيدوا الحق فى اعتقادهم فى صورة مخصوصة ونفوا غيرها عن الحق قوله وبعد احتداد
البصر اى وبعد ظهور الحق للعباد بظهور التام لا يرجع كليل النظر اى لا يحصل الخفاء التام رد لقول
اهل التناسخ فانهم ذهبوا الى ان العبد بعد الموت ياتى الى الدنيا مرارا فيكل نظره عن الحق بعد احتداده
لوقوع الحق فى الخفاء التام فهم قسمان قسم قالوا بالتناسخ فى حق الكمل لزعمهم انهم ياتى لتكميل
الناقصين وقسم فى جميع الافراد الانسانية وكلاهما مردود ان قيد والحق لبعض العبيد باختلاف
التجلى فى الصور عند الرؤية فى يوم القيمة كما جاء فى الحديث التحول خلاف معتقده اى نظهر له
الحق على خلاف اعتقاده لانه لا ينكر التجلى فيصدق عليه فى الهوية فبدا لهم من الله فى هويته ما لم يكونوا
يحتسبون فيها اى فى الهوية قبل كشف الغطاء فقد يفهم مما ذكر ان هذه الاية لا تصدق على اهل
السنة فانهم وان اثبتوا للحق الصفات الثبوتية والسلبية فى اعتقادهم لكنهم لم يحصروا الحق
بهذا الاعتقاد بل قالوا بعد تقييد الحق بهذا الاعتقاد الحق منزه عن تصورات اذهاننا وتصديقات
قلوبنا فهذا صورة التعميم فيعم اعتقادهم فى الدنيا جميع الصور التجليات وان لم يشعروا
بذلك فلا يصدق عليهم فى الهوية فبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون بخلاف المعتزلة وغيره

من الفرق فانهم لحصرهم هوية الحق في اعتقادهم يصدق عليهم في الهوية ضد الهم من الله ما لم يكونوا
يحتسبون فظهر من هذا الكلام ترقي العباد بالموت مومنا كان او غير مؤمن لكنه لا ينفع ترقي من لا يقلد
الانبياء ويدل على دلالة كلامه السابق على الترقي قوله وقد ذكرنا صورة الترقي بعد الموت في المعارف
الالهية في كتاب التجليات لنا عند ذكرنا بعض من اجتمعنا به من الطائفة في الكشف وهي اكابر الاولياء
كالجنيد والشبلي وابي يزيد وغيرهم وما اي الذي اخذناهم في هذه المسئلة مما اي من الذي لم يكن
عندهم فقد استفادوا هذه المسئلة من الشيخ بعد الموت فيحصل الترقي في العلم بالله بعد الموت
ومن اعجب الامور انه اي الانسان ثابت في الترقي دايما من ابتداء سيره الى انتهائه بحسب العوالم
باعتبار كل يوم هو في شان فيترقي الانسان من شان الى شان اخر ولا يشعر بذلك الترقي للطافة الحجاب
ورقته فان الترقي حجاب لطيف ورقيق لا يشعر به صاحبه في كل زمان فرد وتشابه الصور مثل
قوله تع واتوا به متشابها في حق اهل الجنة فان عدم تميزهم بين الاثمار لاتيانها متشابها في الصور
فلذلك قالوا عند الاتيان هذا الذي رزقنا من قبل وليس هو ضمير شان اسم ليس الواحد مفسر له
عين الاخر خبره اي وليس ذلك المشابه الواحد عين المشابه الاخر فان المشبهين عند العارف
من حيث انهما شبيهان قوله غيران خبران في قوله فان وشبيهان خبران في قوله انهما وصاحب
التحقيق يرى الكثرة اي قبل ظهورها حال كونها في قوة الواحد كما يعلم ان مدلول الاسماء الالهية
كالحي والعليم والقادر فان مدلول الحي من له الحيوة والعليم من له العلم والقادر من له القدرة
وهي حقائق اسمائية مختلفة وان اختلف حقايقها وكثرت انها اي تلك الحقائق المتكثرة عين
واحدة بحسب الوجود الخارجي وهي الذات الواجب الوجود فهذه اي مدلول الاسماء كثيرة
معقولة اي يكون بالقوة في عين اي في حقيقة الواحد الواجب الوجود المشهود فيكون هذه الكثرة
المعقولة في التجلي اي في الظهور كثرة مشهودة في عين واحدة معقولة فنسبت الهوية الالهية
بعد التجلي بصور الاكوان فكانت معقولة بعد ان كانت مشهودة كما ان النواة مشهودة والشجر
معقول فيها قبل ظهوره وبعد الظهور النواة معقول فيه والشجر مشهود ولتفهيم مرتبة اهل الكشف

في العلم

في العلم بالله لاهل النظر شبه هذه المسئلة الى مسئلتهم المعلومة المسلمة عندهم حتى يعلموا علو
درجتهم في العلم ورجعوا عن طريقهم طريق النظر الى طريقهم طريق الكشف فقال كما ان
الهيولي يؤخذ في حد كل صورة وهي اي الهيولي الماخوذة مع كثرة الصور واختلافها ترجع
هذه الهيولي الماخوذة مع الكثرة وهي الهيولي الجزئية في الحقيقة الى جوهر واحد كلي وهو هيولاها
الكلية فمن عرف نفسه بهذه المعرفة اي من عرف ان نفسه هي حقيقة الحق ظهرت بهذه الصورة
وهي حق ماخوذ في حده فقد عرف ربه لانتقاله من المقيد الى المطلق وهو رب الارباب كلها
بمنزلة الهيولي الكلية فمن عرف نفسه بغير هذه المعرفة كما هو اهل النظر لم يعرف ربه فوجب
معرفة النفس بهذه المعرفة فانه اي الحق على صورته اي على صفته الكاملة خالقه اي الانسان بل هو
اي الحق الانسان عين هويته وحقيقته فثبت اي من عرف نفسه بهذه المعرفة فقد عرف ربه ولهذا
اي ولاجل ان حقيقة النفس عين هوية الحق ما عثر اي ما اطلع احد من العلماء والحكماء على معرفة
النفس وحقيقتها الا الالهيون من الرسل والاكابر من الصوفية وهم الذين حصل لهم العلم عن الوحي
وعن كشف الهي لا عن نظر فكري واما اصحاب النظر وارباب الفكر من القدماء والمتكلمين في كلامهم
في معرفة النفس وماهيتها فما منهم من عثر اي فليس احد منهم اطلع على حقيقتها ولا يعطيها اي
ولا يعطي معرفة النفس لاحد النظر الفكري ابدا فمن طلب العلم بها اي بماهية النفس من طريق النظر
الفكري فقد استسمن اي طلب حصول سمان ذا ورم ونفخ في غير ضرم اي نفخ في غير ما يوقد به النار
وهما ضرب مثل يستعمل في طلب حصول امر من غير طريقه لاجرم انهم اي الذين طلبوا معرفة
النفس من طريق النظر كانوا من الذين ضل سعيهم في الحيوة الدنيا وهم يحسبون اي يظنون انهم
يحسنون صنعا اي يفعلون فعلا حسنا فمن طلب الامر من غير طريقه فما ظفر بتحقيقه اي فما
وصل حقيقة ذلك الامر وهذا كله اظهار لمرتبة اهل النظر في العلم فلما فرغ عن بيان تقلبات
القلب واحواله شرع في تبدلات العالم لكونه نوعا من التقلب وقال وما احسن ما قال الله تع في
حق العالم وتبدله مع الانفاس في خلق جديد في عين واحدة فقال في حق طائفة بل في حق اكثر العالم

بفتح اللام بل هم في لبس من خلق جديد فلا يعرفون تجديد الامر مع الانفاس وهم المحجوبون بتشابه
الصور عليهم لكن قد عثرت عليه اي على تجديد الخلق او على تبدل العالم الاشاعرة في بعض الموجودات
وهي الاعراض فانهم قالوا العرض لا يبقى زمانين وعثرت عليه اي على التبدل الحسبانية وهم
السوفسطائية في العالم كله وجهلهم اي جهل الحسبانية من التجهيل اهل النظر باجمعهم مع انهم علموا
الامر في ذلك على ما هو عليه في نفسه ولكن اخطا الفريقان اما خطاء الحسبانية فبكونهم ما عثروا
مع قولهم في التبدل في العالم باسره على احدية عين الجوهر المعقول الذي قبل هذه الصورة ولا يوجد ذلك تلك الصورة
الجوهر المعقول في الخارج الا بها اي الا بتلك الصورة كما لا تعقل الا به اي بالجوهر فلو قالوا بذلك اي باحدية
عين الجوهر فازوا بدرجة التحقيق في الامر فانهم ح كانوا من العارفين الامر على ما هو عليه واما الاشاعرة
فما علموا ان العالم كله مجموع اعراض اي العالم كله عبارة عن اعراض مجتمعة في جوهر واحد قائمة به
فهو يتبدل في كل زمان اذ العرض لا يبقى زمانين فخطأ الجبائية من امر واحد والاشاعرة في الامرين
ويظهر ذلك اي العالم كله اعراض او يظهر خطاء الاشاعرة في الحدود للاشياء فانهم اذا حدوا الشيء تبين
في حدهم تلك الاعراض وتبين ان هذه الاعراض المذكورة في حده اي في حد ذلك الشيء والمحدود عين
هذا الجوهر الذي ظهر فيه الاعراض وحقيقته قوله القائم بنفسه صفة الجوهر ومن حيث هو عرض
اي القائم بذاته من حيث هو عرض اذ العرض عين ذلك الجوهر لا يقوم ذلك الجوهر بذاته فقد جاء من مجموع
ما لا يقوم بنفسه وهي الاعراض من يقوم بنفسه الذي هو الجوهر كالتحيز في حد الجوهر القائم بنفسه الذاتي
اي التحيز جزء لماهية الجوهر فانهم حدوا الجوهر بانه هو الجسم المتحيز القابل للابعاد وهي الاعراض
وقبوله اي قبول الجوهر للاعراض حد له ذاتي ولا شك ان القبول عرض اذ لا يكون الا في قابل لانه لا يقوم
بنفسه وهو اي القابل ذاتي للجوهر والتحيز عرض ولا يكون الا في متحيز فلا يقوم بنفسه وليس التحيز والقبول
بامر زائد على عين الجوهر المحدود لان الحدود الذاتية هي عين المحدود وهويته فقد صار ما لا يبقى زمانين
يبقى زمانين وازمنة وعاد ما لا يقوم بنفسه يقوم بنفسه فكان احدهما عين الاخر فالعالم كله عرض
تبدل في كل ان ولا يشعرون اي الاشاعرة والمحجوبون لما هم عليه من الخطأ وهو المناقضة والمخالفة

بماذهبوا اليه فانهم قالوا العالم اما قائم بنفسه واما غير قائم بنفسه الاول الجوهر والثاني العرض
ثم قالوا يتبدل العرض لا الجوهر وعرفوا الجوهر بالعرض فكان الجوهر عين العرض لاتحاد الحد والمحدود فقد لزمهم
بمقتضى حدودهم بان العالم كله عرض قائم بذاته تع يتبدل في كل ان لكنهم لا يشعرون لما لزمهم من
المحذور بمقتضى حدودهم وهولاء اي الطائفة المحجوبون هم في لبس من خلق جديد ولا يشعرون بان الله
يخلقهم في كل ان خلقا جديدا واما اهل الكشف فانهم يرون اي يشاهدون ان الله يتجلى في كل نفس
ولا يكرر التجلي لحصول الفناء والبقاء في كل آن فينا في التكرار ويرون ايضا شهودا ان كل تجلي يعطي
خلقا جديدا ويذهب بخلق فذهابه اي ذهاب الخلق السابق هو الفناء عند التجلي اللاحق لكن لما كان التجلي
الثاني من جنس الاول التبس الامر على المحجوبين ولا يشعرون التجدد والبقاء لما يعطيه التجلي الاخر وهو
التجلي الموجب للبقاء بالخلق الجديد فافهم فان الامر بما نقول دون غيره **فص حكمة ملكية في كلمة لوطية** ملوك الملك
ولما التجاء لوط ع م الى الله لضعف نفسه وقوة قومه بقوله لو ان لي بكم قوة او اوي الى ركن شديد
نسب الحكمة الملكية في كلمته ع م الملك بفتح الميم وسكون اللام الشدة والمليك الشديد يقال ملكت
العجين اذا شددت عجينه قال قيس بن الخطيم يصف طعنته بشدة ضربه العدو بالرمح ملكت بها كفي فانهرت
فتقها اي فاوسعت فتق الطعنة حتى يرى قائم من دونها ما وراءها اي يرى القائم ما وراء الطعنة من
جانب اخر اي شددت بها كفي يعني الطعنة فهو اي الملك المذكور مستفاد عن قول الله عن لسان لوط ع م
وهو اي قول الله تع لو ان لي بكم قوة لمقاومتكم او اوي الى ركن شديد الى قبيلة غالبة على الاعداء
فقال رسول الله ع م يرحم الله اخي لوطا لقد كان ياوي الى ركن شديد فنبه ع م انه كان مع الله من كونه
شديدا فكان غالبا على اعدائه مع نصرة الله من ركن شديد فكان له ابو طالب ركنا شديدا والذي قصد لوط
ع م مبتداء القبيلة خبره بالركن الشديد يتعلق بقصد والمقاومة عطف على القبيلة بقوله لو ان
لي بكم قوة يتعلق بقصد وهي الهمة هنا من البشر خاصة اي القوة الروحانية المؤثرة في النفوس لا القوة
الجسمانية فان القوة الروحانية اقوى تاثيرا من القوة الجسمانية فطلب لوط ع م من الله لمقاومة
فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم فمن ذلك الوقت يعني من الزمن الذي قال لوط ع م او اوي الى الركن

شديد ما بعث نبي بعد ذلك الا في منعة من قومه يمنعون شر العدو ومنه الحديث هكذا قال رسول الله ﷺ
يرحم الله اخي لوطا لقد كان ياوي الى ركن شديد فمن ذلك الوقت ما بعث نبي بعد ذلك الا في منعة قومه
فكان يحميه قبيلته اي يحفظونه ويمنعون عن ضرر عدوه كابي طالب مع رسول الله فقوله لو ان لي بكم قوة
يعني انما قال لوط ع‌م هذا القول لكونه ع‌م سمع الله تع يقول الله الذي خلقكم من ضعف بالاصالة
فالضعف منشأ ومبدأ للخلق ثم جعل من بعد ضعف قوة فعرضت القوة على الضعف الاصلي بالجعل
اي بالخلق الجديد فهو قوة عرضية ثم جعل من بعد قوة ضعفا وشيبة فالجعل يتعلق بالشيبة لكونها امرا
وجوديا عرضيا كالقوة واوجدها الحق سبحانه بالخلق الجديد واما الضعف فهو رجوع الى اصل خلقه
وهو قوله خلقكم من ضعف وهو عدم القوة فلا يتعلق الجعل به فان قلت فكيف يصح هذا التوجيه
فان قوله تع ثم جعل من بعد قوة ضعفا وشيبة ظاهر في تعلق الجعل بهما قلنا صدقتم في قولكم هذا لكنه لما كان
الشيب صفة عارضة للانسان اعتبر المص تعلق الجعل اليه بمعنى الايجاد ولما كان الضعف وصفا اصليا
له اعتبر تعلق الجعل اليه بمعنى الرد الى اصله لذلك قال فرده اي رد الله الانسان لما اي الى ما خلقه
منه وهو الضعف والشيبة سبب موجب لرد الشيء الى اصله وهو الضعف واورد دليلا على ان الضعف
بعد القوة رد على اصله لا يتعلق به الجعل قوله تع فقال كما قال ومنكم من يرد الى ارذل العمر لكي لا يعلم
من بعد علم شيئا فذكر في هذه الاية انه رد الحق الانسان الى الضعف الاول فلا يتعلق الجعل الى الضعف
فان الرد رجوع الى الاصل فيبنا في تعلق الجعل اليه فاذا رد الانسان بالشيخوخة الى الضعف الاول
فحكم الشيخ حكم الطفل في الصغر لذلك ناسب حركة الشيخ حركة الطفل وما بعث نبي الا بعد تمام الاربعين
وهو زمان اخذه في النقص والضعف فلهذا اي فلاجل ادراك لوط ع‌م معنى قول الله تع بالنور الالهي
قال لو ان لي بكم قوة مع كون ذلك اي مع وجود القوية الجسمانية يطلب همة موثرة فظهر ان ما طلب
لوط ع‌م ليست بقوة جسمانية فان قلت وما يمنعه من الهمة المؤثرة وهي موجودة في السالكين
يتصرفون بها في بعض الاشياء من الاتباع والرسل اولى بها اي بالهمة المؤثرة قلنا صدقت ولكن
نقصك عن التصرف علم اخر ان المعرفة لا تترك الهمة تصرفا فكلما علت معرفته اي معرفة الشخص

نقص

نقص تصرفه بالهمة وذلك اي منع المعرفة عن التصرف بالهمة لوجهين الوجه الواحد لتحققه اي
لتحقق العارف بمقام العبودية ونظره الى اصل خلقه الطبعي الذي هو الضعف وهذه المعرفة والنظر
الى اصله تمنع لوط ع‌م عن التصرف بالهمة مع وجود الهمة فيه والوجه الاخر احدية المتصرف
والمتصرف فيه فلما يرى من اطلع هذا المقام على من يرسل همته فيمنعه عن التصرف ذلك العلم
فعلم من ذلك ان المعرفة تمنع العارف عن التصرف وان من تصرف من الانبياء والاولياء انما هو
بامر الله تع وفي هذا المشهد اي وفي مقام مشهود الاحدية يرى المشاهد ان المنازع له وللانبياء
والاولياء وما عدل عن حقيقته التي هو اي المنازع عليها اي على تلك الحقيقة في حال ثبوت عينه
وحال عدمه فما ظهر في الوجود الا ما كان له في حال العدم في الثبوت فما تعدى حقيقته ولا
اخل بطريقته فكما ان الانبياء والاولياء ما عدلوا عن حقايقهم التي هم عليها في حال ثبوت اعيانهم
من الطاعة لامر الله كذلك المنازع لهم ما عدل عن حقيقته التي هو عليها من المخالفة لهم كل ذلك
بتقدير الله وارادته فما ثمه احد تعدى حقيقته واخل طريقته فلا نزاع في الحقيقة فتسميه ذلك
نزاعا مطلقا وانما قلنا مطلقا فان اهل الله سمى نزاعا بحسب الامر التكليفي ولا يسمى نزاعا بحسب
الامر الارادي واما اهل الحجاب فيسمون نزاعا مطلقا انما هو عايد الى التسمية باعتبار النزاع
امر عرضي اظهره الحجاب الذي على اعين الناس المانع للاطلاع على سر القدر فانهم لعدم وقوفهم بسر القدر
يزعمون ان الناس كلهم قابل للهداية واتباع الرسل فيما جاؤا بهم وما يعلمون ان كلا منهم موافق لطريقته
التي عينت لهم في الازل من عند الله بحسب اقتضاء عينهم الثابتة في العلم لذلك يسمون عدم
اتباع الكفار نزاعا ومخالفة مطلقا فلو علموا ما علم اهل الكشف ما كانوا يسمونه نزاعا مطلقا بل
يسمون نزاعا من وجه واتباعا من وجه كما قال الله تع فيهم اي في حق اهل الحجاب ولكن اكثر الناس
لا يعلمون سر القدر يعلمون ظاهرا من الحيوة الدنيا اي ما ظهر في نشاتهم الدنيوية وهم عن الاخرة
اي عن النشأة الاخروية التي يظهر عندها سر القدر هم غافلون وهم الذين قلوبهم في غلاف وهو
اي الغافل من باب المقلوب فانه اي الغافل ماخوذ من قولهم قلوبنا غلف اي غلاف فقلب اللام والفا

بالقلب
المتكاثر وكان اصل غافلون غالفون قلوبهم فى غلاف الحجاب وهواى الغلاف الكن الذى يستره اى
يستر القلب عن ادراك الامر على ما هو عليه وهذا الكن هو الذى ذكره الحق فى قوله انا جعلنا فى قلوبهم
اكنة ان يفقهوه وفى اذانهم وقرا فهذا اى التحقق بمقام العبودية والنظر الى اصل الخلقة والاطلاع
على احدية المتصرف والمتصرف فيه وانما له يمنع العارف من التصرف بالهمة فى العالم ويدل
عليه ما قال الشيخ ابو عبد الله بن قايد للشيخ ابى السعود بن الشبلى لم لا تتصرف فقال ابو السعود
تركت الحق يتصرف لى كما يشاء يريد قوله امرا فاتخذه وكيلا فالوكيل هو المتصرف فاتخذ ابو السعود الحق
وكيلا يتصرف له لا سيما وقد سمع ابو السعود ان الله يقول وانفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه فعلم
ابو السعود والعارفون بالعلم الشهودى ان الامر الذى بيده ليس له وانه مستخلف فيه اى فى ذلك الامر
وافراد الضمائر باعتبار الكل اذ اللام فى العارفون للاستغراق اى فعلم كل واحد من العارفين ثم قال
له اى لابى السعود الحق هذا الامر الذى استخلفتك فيه وملكتك اياه اجعلنى واتخذه فيه وكيلا
فقد تجلى الله لابى السعود فى هذه الاية فامتثل ابو السعود امر الله فاتخذه وكيلا فكيف يبقى لمن
يشهد مثل هذا الامر التى يتصرف بها والهمة لا تفعل الا بالجمعية التى لا يتسع لصاحبها الى غيره اجتمع
عليه وهذه المعرفة تفرقه اى تفرق صاحبها على هذه الجمعية فيظهر العارف التام المعرفة بغاية — عبد الرزاق قال للشيخ
العجز والضعف قال بعض الابدال للشيخ ابى مدين بعد السلام عليه يا ابا مدين لم لا يعتاص علينا
شئ اذا اردنا حصوله يحصل بتصرفنا ويلين لنا ولا ينازعنا وانت تعتاص عليك الاشياء اى لا يتبع
على مرادك يعنى نحن نتصرف وانت لا تتصرف والحال نحن نرغب فى مقامك وانت لا ترغب فى مقامنا
وكذلك كان ابو مدين يعتاص عليه الاشياء فلا يتصرف وغيره يرغب فى مقامه ولا يرغب هو مقام
غيره مع كون ابى مدين كان عنده ذلك المقام وهو مقام الابدال صاحب التصرف وغيره اى وغير
ذلك المقام ونحن اتم فى مقام الضعف والعجز منه اى ابى مدين ومع هذا قال له هذا البدل ما قال
وهذا اى الذى منع ابا مدين من التصرف من ذلك القبيل اى قبيل ما يمنع ابا السعود وامثاله من
التصرف وهو المعرفة التامة ايضا كابى السعود وغيره من العارفين فظهر ان البدل الذى قال لابى

مدين

مدين نصف من المعرفة ولو علم ما قال ما قاله له لعلمه ان العارف لا يتصرف بالاختيار بل بالجبر
والامر من الله تع وقال صلى الله عليه وسلم فى هذا المقام عن امر الله له بذلك المقام وهو مقام
العجز والضعف ما ادرى ما يفعل بى ولا ادرى ما يفعل بكم ان اتبع الا ما يوحى الى فالرسول
بحكم ما يوحى اليه به ما اى ليس عنده وغير ذلك اى غير الوحى فان اوحى اليه بالتصرف بجزم تصرف
وان منع امتنع وان خير اختار ترك التصرف لظهوره بمقام العبودية من العجز والضعف الا استثنا
منقطع ان يكون المخير ناقص المعرفة فانه اختار التصرف لعدم علمه بمقام العبودية قال ابو السعود
لاصحابه المؤمنين به ان الله اعطانى التصرف اى اعطانى قدرة للتصرف وخيرنى فيه منذ خمس
عشرة سنة وتركناه تظرفا اى اختيارا ولم يقل وتركناه لكمال المعرفة مع علمه بذلك اظهارا للعجزه
وضعفه وتنبيها للمخاطبين على المقام الاصلى مقام العبودية وتاديبا بمقام العبودية حيث لم يثبت
لنفسه كمال المعرفة مع حصولها له والى هذا اشار المص بقوله وهذا الذى ذكر ابو السعود لاصحابه
فى وجه ترك التصرف وهو قوله تركناه تظرفا لسان ادلال اى لسان عبودية وفناء لا لسان بيان عن
الحقيقة فليس التظرف وجها فى ترك التصرف والكاملين وانما الوجه فيه كمال المعرفة وهو لسان
الوجود وبينه بقوله وانما نحن فما تركناه تظرفا وهو تركه ايثارا وانما تركناه لكمال المعرفة اى نحن
نقول فى وجه ترك التصرف على ما هو الامر عليه وهو لكمال المعرفة ولا نقول كما يقول ابو
السعود وهو التظرف وليس الامر على ما يقوله فترك لسان الادلال واختار لسان الوجود لكونه
مامورا بالبيان عن حقيقة الامر ولم يظهر هذا المعنى الا بقوله لكمال المعرفة بخلاف ابى السعود
فانه مختار فى الاظهار لذلك لم يكشف الامر لاصحابه مع علمه بحقيقة الامر كما قال فى حقه
فكيف يبقى لمن يشهد مثل هذا الامر همه فان من شهد هذا المشهد يعلم انه اى شئ منعه عن
التصرف وانما اختار ابو السعود هذا اللسان تعليما لاصحابه طريق الفناء والتوحيد وهو بذل
النفس وترك التصرفات بالاختيار فان المعرفة اى كمال المعرفة لا تقتضيه اى التصرف بحكم
الاختيار فلا اختيار للعارف فى التصرف ولما لم يكن هو ظاهر كلام ابى السعود ان العارف يتصرف بالهمة

بالاختيار قال هذا لسان اذ لا اضيق تصرف العارف بالهمة فى العالم عن امر الهى وجبر لا باختيار
ولا شك ان مقام النبوة يطلب التصرف لقبول الرسالة اذ التصرف سبب لقبول الرسالة التى جاء
الرسول بها اى بهذه الرسالة فيظهر عليه اى على الرسول جاز كونه من الاظهار فاعله ضمير عايد الى
الرسول ومن الظهور فاعله ما يصدقه اى الذى يصدق الرسول فى دعوى الرسالة عند امته وقومه
من المعجزات وكذلك ليظهر من الاظهار ومن الظهور دين الله والولى ليس كذلك ومع هذا اى
مع ان الرسول يحتاج الى التصرف فى اظهار الدين فلا يطلبه اى التصرف الرسول فى الظاهر
اى من حيث النشأة العنصرية واما من حيث النشأة الروحانية يطلب التصرف لذلك وانما
لا يطلب الرسول التصرف وهو اظهار المعجزة لان للرسول الشفقة على قومه فلا يريد ان يبالغ
فى ظهور الحجة عليهم فان فى ذلك اى فى ظهور الحجة هلاكهم اسم ان والظرف المقدم خبره فيبقى
من الابقاء عليهم حجابهم لتعطفهم وقد علم الرسول ايضا ان الامر المعجز اذا ظهر للجماعة فمنهم
من يؤمن عند ذلك اى ظهور المعجزة ومنهم من يعرفه ويجحده ولا يظهر التصديق به ظلما وعلوا وحسدا
ومنهم من يلحق ذلك بالسحر والايهام اى الشعبدة فلما رات اى شاهدت الرسل ذلك الامر من اعيان
قومه ورات انه اى الشان لا يؤمن احد وان ظهرت المعجزة الا من انار الله قلبه فى علمه بنور الايمان
الازلى ومتى لم ينظر الشخص بذلك النور المسمى بالايمان عند الظهور فلا يظهر التصديق عن مثل
هذا الشخص لعدم تنور قلبه بنور الايمان الازلى فلا ينفع فى حقه الامر المعجز فاذا علم الرسل هذه
الاحوال من قومهم فقصرت الهمم اى همم الرسل عن طلب الامور المعجزة من الله لاظهار دين الله وانما
قصرت همم الرسل عن طلب المعجزة لما لم يعم اثرها اى اثر المعجزة للناظرين كله فان بعض ناظرى المعجزة لا يقر
بها اى لا يؤثر المعجزة فى ناظرى المعجزة ولا يعم اثرها فى قلوبهم فان بعض قلوب الناظرين به فكان من الناظرين
من يقر بلسانه ويجحد بقلبه وهم المنافقون لذلك قال ولا فى قلوبهم فيختص اثر المعجزة من الناظرين بمن
نور الله قلبه بنور الايمان الازلى فقصرت المعجزة فقصرت الهمم ولو عمت لعمت كما قال فى حق اكمل
الرسل واعلم الخلق واصدقهم فى الحال انك لا تهدى من احببت ولكن الله يهدى من يشاء فلو اثر

للهمة

للهمة ولو كان للهمة اثر ولا بد لم يكن واحد اكمل من رسول الله ولا اعلى واقوى همة منه وما اثرت
همته فى اسلام ابى طالب عمه وفيه اى فى حق ابى طالب نزلت الاية التى ذكرناها وكذلك قال فى الرسول
انه ما عليه الا البلاغ وهو قوله وما عليك الا البلاغ فنفى عنه ما عدا التبليغ وقال ليس عليك هديهم
ولكن الله يهدى من يشاء فنفى عنه هداية بهم كل ذلك نفى تاثير همته مع كونه اكمل البشر بل اكمل الموجودات
ولما كان ايضاح هذه المسألة موقوف على سر القدر بينه بقوله وزاد الحق تع نفى اثر الهمة فى سورة
القصص وهو اعلم بالمهتدين اى بالذين اعطوه اى الحق العلم بهدايتهم فى حال عدمهم باعيانهم
الثابتة فاثبت الحق تع ان العلم تابع للمعلوم فاذا كان العلم تابعا للمعلوم فمن كان مؤمنا اى فمن كان
اعطى العلم للحق بايمانه فى ثبوت عينه وحال عدمه ظهر بتلك الصورة فى حال وجوده وقد علم الله ذلك
اى الايمان منه انه هكذا يكون اى الذى كان مومنا فى حال عدمه يكون مؤمنا فى وجوده الخارجى فلذلك
العلم قال وهو اعلم بالمهتدين فلما قال مثل هذا القول وهو قوله وهو اعلم بالمهتدين قال ايضا
ما يبدل القول وهو حكم الله بايمان البعض وكفر البعض لدى لان قولى على حد اى على حسب علمى
فى خلقى وما انا بظلام للعبيد اى ما قدرت عليهم اى على العبيد الكفر الذى يشقيهم بدون اقتضا
اعيانهم الثابتة وطلبهم متى ثم طلبتهم بما ليس فى وسعهم ان ياتوا به حتى اكون ظالما للعبيد
فكان امر الحق بهم ما ليس فى وسعهم من احوال عينهم الثابتة وهذا هو الكلام الذى قطع عرق الجبر
عن كليته فلا ظلم اصلا فلا جبر قطعا لا صرفا ولا متوسطا اذ مآل الجبر الظلم فلا يصح الجبر اصلا كما
لا يصح الظلم بل ما عاملنا هم الا بحسب ما علمناهم وما علمناهم الا بما اعطونا من نفوسهم بما هم عليه
فى حال عدمهم فما كان الله ظالما للعبيد فى هذه المعاملة فان كان ظالما هذا مجرد تقدير وفرض لالزام
الخصم فهم الظالمون لانفسهم لا الحق لاقتضاء اعيانهم الثابتة هذا الظلم وطلبته من الله فما فعل
الحق بهم ظلما الا ما فعلوا بانفسهم من الظلم فما ظلمهم الله ولكن كانوا انفسهم يظلمون ولذلك قال
ولكن كانوا انفسهم يظلمون فلما كانوا هم الظالمين قال تع فما ظلمهم الله فما طلب الحق منهم بما ليس
فى وسعهم الا على حسب اقتضاء اعيانهم فى حال عدمهم فكما ان ما عاملناهم الا بحسب ما اعطونا من

نفوسهم

من العلم بهم كذلك ما قلنا والمراد من القول التكاليف الشرعية اى ما امرنا لهم الا ما اعطته ذاتنا ان نقول
لهم وذاتنا معلومة لنا بلا هى عليه من ان نقول كذا ومن ان لا نقول كذا فكما اعطى الحق لهم ما طلبت ذواتهم
من الكفر والايمان وغيره من الاحوال كذلك اعطى الحق لذاته تع ما اقتضت ذاته تع من القول كذا وعدم
القول كذا فما قلنا الا ما علمنا من ذاتنا انا نقول قلنا القول اى الامر التكليفى يدل على ذلك قولهم ولهم
الامتثال وعدم الامتثال مع السماع منهم فان عدم الامتثال لا يمكن فى الامر الارادى فالكل اى القول
والامتثال وعدم الامتثال منا اى من الحق من وجه ومنهم اى من العبيد من وجه والاخذ اى التعذيب
لمن لم يمتثل الامر التكليفى عنا اى عن الحق وعنهم اى عن العبيد فهم كانوا منا ان لم يكونوا منا فنحن لا شك
نكون منهم تحقيقا للعبودية والربوبية فانه اذا لم يكن الحق منهم على تقدير عدم كونهم من الحق لم يتحقق
العبودية والربوبية فكون الحق عنهم محال بالضرورة فكانوا من الحق فالحق ليس منهم واما الاحوال التى
بينهم وبين الحق فهى كلها منسوبة منهم ويجوز ان يكون معناه فالكل اى اعطاء الكل منا ومنهم والاخذ
اى اخذ الكل عنا وعنهم فكان الحق معطيا واخذا والعبد معطيا واخذا فهذا هو المعاملة بين الرب والعبد
ان لم يكونوا ياخذون منا ما لم يعطوناه اولا فنحن لا شك ناخذ عنهم ما لم اعطه لهم وهو العلم فان علمه بهم
ياخذ عنهم ولم يعط قبله ذلك العلم لهم لان علمه تع تابع لمعلومه بخلاف العبد فانه لا يمكن له ان ياخذ
عن الحق ما لم يعطه للحق اولا الا الوجود بل الوجود ايضا فايض عليهم من الله على حسب طلبهم ولاشتمال
هذا الفص على المسائل الكلية اللطيفة اوصى بالتحقيق فقال فتحقق يا ولى هذه الحكمية الملكية من الكلمة
اللوطية فانها لباب المعرفة فقد بان اى ظهر لك السر اى سر القدر وقد اتضح الامر الذى اشتبه على علماء الظاهر
وقد ادرج فى الشفع اى فى الخلق الذى قام مقام الفاعل لادرج قيل هو الوتر اى الحق كما ان الاثنين يحصل من
الواحد كذلك الخلق يحصل من الحق فادرج الحق فى الخلق كما ادرج الواحد فى الاثنين يعنى ان تحققت الحكمة
الملكية فقد ظهر لك هذه المذكورات التى لا وسع لكل احد ان يطلع عليها **فص حكمة قدرية فى كلمة عزيزية**
ولما كان عزير بعينه الثابتة واستعداده الاصلى طالبا للمعرفة بسر القدر بقوله انى يحيى هذه الله
بعد موتها اختصت كلمته بالحكمة القدرية ولما تقدم القضاء على القدر بالذات قدمه عليه بالوضع فقال

اعلم

اعلم ان القضاء حكم الله فى الاشياء القضاء فى اصطلاح الطائفة هى الحكم الالهى فى الموجودات كلها
على ما هى عليه من الاحوال وحكم الله فى الاشياء كان على حد اى على حسب علمه بها اى بالاشياء وعلى حد علمه
فيها ففى قوله بها اشارة الى احاطة علمه تع بظواهر الاشياء وقوله فيها اشارة الى احاطته ببواطن الاشياء
وعلم الله فى الاشياء على ما اعطته المعلومات مما هى عليه فى نفسها فقد استغنى بنفى الاشياء عن ذكره
بالاشياء لان من علم باطن الاشياء فبالحرى ان يعلم ظاهرها والقدر توقيت ما هى عليه الاشياء
فى عينها اى القدر ايجاد الاشياء فى اوقاتها بحسب اقتضاء عينها الثابتة ووقوعها فى ذلك الوقت
من غير مزيد ونقص عن اقتضاء استعدادها فما حكم القضاء اى القاضى وهو الحق تع على الاشياء
بالكفر والعصيان والايمان اى بما هى عليها فى عينها فما قدر الكفر للعبيد الا باقتضاء عينهم الثابتة
فلا جبر اصلا من الله لا صرفا ولا متوسطا وانما يلزم ذلك ان لو قدر من عند نفسه من غير اقتضاء عين
العبد وبهذا البيان رفع توهم الجبر عن اهل الحجاب الذين لم ينكشف لهم اصل المسئلة وهذا اى كون
حكم الله على الاشياء بحسب ما هى عليها فى حد ذاتها هو عين سر القدر الذى يظهر لمن كان له قلب او القى
السمع وهو شهيد ولا يظهر لغير هذين الطائفتين فلا حظ لاهل النظر من المتكلمين والحكماء من مسئلة
سر القدر ولا يصل اليه احد بنظر العقل ابدا فلله الحجة البالغة اى الكاملة التامة يعنى اذا كان
تقدير الحق احوال العباد وافعاله بحسب اقتضاء عينهم الثابتة كان لله الحجة الطامة على خلقه لا للخلق عليه
اذ قيل لم قدر على فلان الايمان وعلى فلان الكفر او لم قدر بعض الاشياء على الصورة القبيحة وبعضهم
على الصورة الحسنة واذا كان لله الحجة البالغة على خلقه لا للخلق على الله فالحاكم وهو الحق تع فى التحقيق
تابع فى حكمه لعين المسئلة وهى عبارة عن المحكوم عليه وبه والحكم التى يحكم الحق فى القضاء حاكم
على الحاكم ان يحكم عليه والقدر فيها اى فى تلك المسئلة بها اى بحسب ما تقتضيه ذاتها اى ذات المسئلة
والمراد بعين المسئلة الاعيان الاعيان الثابتة فى العلم فالمحكوم عليه بما اى بالذى هو وجد فيه اى
فى المحكوم عليه حاكم على الحاكم ان يحكم عليه بذلك فحكم العبد المؤمن على الحق بقوله فاحكم على
بالايمان فحكم الله به اجابة لدعوة العبد فانه يجيب دعوة الداعى اذا دعى وكذلك فى الشقاء فكل حاكم

محكوم عليه بما اى بالذى حكم به والمحكوم فيه كان الحاكم من كان ربا او عبدا فكان كل واحد من الرب والعبد حاكما
ومحكوما عليه لكن حكم العبد على الحق بما فيه سابق على حكم الحق على العبد به لذلك كانت البالغة لله على العبد
لا للعبد على الله واعلم ان العبد فى الحكم على الحق على وجهين اخبار وهو حكمه عليه بصفاته وافعاله الصادرة
منه تع وانشاء كقوله رب اغفرلى ولا يقال عند اهل الشرع العبد حاكم على الحق وامره مع وجود المعنى الاصلى الاول
للحكم والامر ههنا بل فى الثانى العبد مسبح او منزه وفى الثانى طالب من الله المغفرة احترازا عن سوء الادب فان الحكم
والامر من العبد بقوله حكمت على الحق او امرته او منك بقولك حكم العبد على الحق وامره يوهم الجرءة على الله تع
وكذا عند اهل الحقيقة فى دايرة الشرع اذ ليس لهم لسان واصطلاح غير لسان اهل الشرع واصطلاحه وفى مرتبة
الحقيقة قالوا ان الاعيان الثابتة حاكمة على الحق وآمرة بلسان الاستعداد بيان لوجود معنى الحكم والامر فى الاعيان
فهم لم يقولوا ان العبد حاكم على الحق بلسان الصورى كما انهم لم يقولوا كذلك والامر كما قلنا فان اهل الشرع يتعلق
غرضه بلسان الظاهر اى لسان الصورى الجسمانى واهل الحقيقة يتعلق غرضه بلسان الباطن المعنوى الاستعدادى
اى لسان الاعيان الثابتة فى العلم فاذا لم يتعلق غرض الشرع بالاعيان الثابتة ولسانها نفيا واثباتا لم تقع المخالفة
بينهما اذ المخالفة انما تكون بين القولين لا بين السكوت والقول فهم ما قالوا خلاف ما ثبت عند الشرع حتى يلزم
المخالفة ويرتكب التأويل بل قالوا ما سكت عنه الشرع فاهل الله اظهروا المعانى اللطيفة من معانى القرآن والاحاديث
التى لم يبين اهل الشرع هذه المعانى لعدم اطلاعه لانتفاء شروطه واسبابه فلا يلزم من عدم وجود ما قاله اهل
الله فى الشرع ان يكون ذلك مخالفا للشرع وهذا ان فهمت يطلعك الموافقة بين العلوم الالهية والشرعية فتحقق
قولنا فان الموافقة بين العلمين ما جهلت الا لشدة الظهور ويدل عليه قوله فتحقق هذه المسئلة فان القدر ما جهل
الا لشدة ظهوره لا لشدة الخفاء فان الصور المشاهدة فى الحس هى صورة القدر فكما ان شدة الخفاء لغاية
بعدها عن ادراك البصائر سبب للجهل كذلك شدة الظهور لغاية قربها واخراجها عن حد الاوسط سبب للجهل
كالمرآة القريبة من الرائى لم يظهر له صورته فيها لشدة قربها منه بل نقول ان مسائل العلوم الالهية كلها
ما جهلت الا لشدة ظهورها فلم يعرف وكثر فيه الطلب والالحاح فقال ابراهيم ع م ارنى كيف تحيى الموتى وقال
عزير انى يحيى هذه الله بعد موتها فهذا السوال من عدم علمهم بسر القدر فان السوال يطلب حصول ما لم يحصل

واعلم ان الرسل صلوات الله عليهم اجمعين من حيث هم رسل لا من حيث هم اولياء وقوله وعارفون على مراتب
ما هى عليه اممهم تفسير لقوله لا من حيث هم اولياء لان كونهم اولياء لا يكون الا كذلك فمن حيث كونهم رسلا
فما اى فليس عندهم من الله من العلم الذى ارسلوا به الا قدر ما يحتاج اليه امة ذلك الرسول لا زايد ولا ناقص
اى لا يكون ذلك العلم زايدا على قدر احتياج تلك الامة ولا ناقصا عنه والامم متفاضلة يزيد بعضها
على بعض فى الكمال واذا كانت متفاضلة فتفاضل الرسل فى علم الارسال اى يزيد بعضها على بعض
بتفاضل اممها وهو اى تفاضل الرسل بتفاضل الامم معنى قوله تع تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض
اى فضلنا بعضهم على بعض فى علم الارسال بتفاضل الامم كما هم يرجع الى ذواتهم عليهم السلام ايضا فيما
من العلوم والاحكام متفاضلون بحسب استعداداتهم فهم كانوا ذو تفاضلين بحسب ذواتهم وبحسب
تفاضل اممهم وهو اى التفاضل بحسب الاستعداد معنى قوله تع ولقد فضلنا بعض النبيين على بعض
فى العلوم الراجعة بالكثرة والقلة الى ذواتهم قال الله تع فى حق الخلق والله فضل بعضكم على بعض
فى الازل فى الرزق والرزق منه ما هو روحانى كالعلوم والحسى كالاغذية ثم ينزله على الخلق فى الشهادة
باوقاتها وما ينزله وما ينزل الحق الرزق على الخلق روحانيا كان او حسيا الا بقدر معلوم للحق من استعداد
الخلق فى كل وقت وهو اى القدر المعلوم الاستحقاق الذى يطلبه اى يطلب الخلق ذلك الاستحقاق من الله
وانما يطلب الخلق ذلك الاستحقاق من الله فان الله تع اعطى كل شىء مقتضى خلقه فى الازل دفعة واحدة من
الرزق المعنوى والصورى فينزل بقدر ما يشاء وما يشاء الا ما علم فحكم به وما علم الا كما قلناه الا انما
اعطاه المعلوم من نفسه معناه ظاهر فالتوقيت اى توقيت ما عليه الاشياء فى المعلوم اى من اقتضاء
ذات المعلوم فانه طالب من الله ذلك التوقيت باستعداده والقضاء والعلم والارادة والمشية
كلها تبع للقدر اى التوقيت اى يتعلق كلها للاشياء بحسب الاوقات والازمان التى اقتضت ذات المعلوم
فسر القدر اى فعلم سر القدر من اجل العلوم وما يفهمه الله الا لمن اختصه بالمعرفة التامة فالعلم به
يعطى الراحة الكلية للعالم به لعلمه ان كل الرزق الصورى او المعنوى اللذين اقتضت ذاته وطلبته
لا بد ان يصل اليه فيحصل الاطمئنان فيستريح عن الطلب ويعطى العذاب الاليم للعالم به ايضا فهو يعطى النقيضين

لعلمه ان ما لا يلايم غرضه من مقتضى ذاته كالفقر وسوء المزاج وغير ذلك لا يزول البتة فلا يرى سببا
للخلاص فيتألم بالعذاب الاليم وهذا حكم سر القدر فى الخلق واما حكمه فى الحق فقد بينه بقوله وبه اى
بسر القدر او بعلمه وصف الحق نفسه بالغضب والرضاء وبه تقابلت الاسماء الالهية وانقسمت
الى اللطف والقهر من جهة العين لان العين المؤمنة تقتضى ان يتجلى الله لها باللطف والعين الكافرة تقتضى
ان يتجلى الله لها بالقهر فاظهرت الاعيان اللطف والرضاء والقهر والغضب واذا كان الامر كذلك
فحقيقته اى فحقيقة سر القدر او حقيقة العلم بسر القدر تحكم باللطف والرضاء وبالقهر والغضب
فى الوجود المطلق اى فى الحق وتحكم بالسعادة والشقاء او بالراحة والالم فى الوجود المقيد اى فى الخلق
لا يمكن ان يكون شئ اتم منها اى من حقيقة سر القدر ولا اقوى منها ولا اعظم لعموم حكمها باللطف
والقهر المتعدى اى الحق ولعموم حكمها بالسعادة والشقاوة غير المتعدى اى الخلق قال بعض الشراح والمراد
بالحكم المتعدى الاحكام والتاثيرات التى تقع من الاعيان وغير المتعدى ما يقع فى مظاهرها فيحتاج
الى حذف الموصوف تقديره الحكم المتعدى ولما كانت الانبياء صلوات الله عليهم اجمعين لا تاخذ
اى لا ياخذون علومها الا من الوحى الخاص الالهى اى الوحى الخاص بهم لا ياخذ غير الانبياء من ذلك الوحى قوله
فقلوبهم جواب لما ودخول الفاء لكونه جملة اسمية ساذجة خالية من العلوم التى تكتسب من النظر
العقلى لعلمهم بقصور العقل من حيث نظره الفكرى عن ادراك الامور على ما هى عليه والاخبار ايضا
كالعقل من نظره الفكرى يقصر عن ادراك ما لا ينال الا بالذوق فيختص بما يسعه العبارة والذوقيات
لا يقبل التعبير فلم يبق العلم الكامل الا فى التجلى الالهى وما اى وفى الذى يكشف الحق عن اعين البصائر و
الابصار قوله من الاغطية بيان لما فتدرك الامور قديمها وحديثها وعدمها ووجودها ومحالها وجائزها
وواجبها على ما هى عليه فى حقائقها واعيانها ولا يكفى فيهن نظر العقلى والاخبار فبالتجلى الالهى والكشف
يحصل العلم بحقائق الاشياء على ما هى عليه بخلاف النظر العقلى والاخبار فظهر احتياج ارباب العقول
الى ارباب التجلى فى العلم فلما كان مطلب العزير وهو قوله انى يحيى هذه الله بعد موتها على الطريقة الخاصة لله
تع يدل عليه قوله بعده فطلب ان يكون له قدرة تتعلق بالمقدور وقوله فطلب ما لا يمكن وجوده فى الخلق

ذوقا

حيثم

ذوقا فلا يجوز ان يكون المراد به طريق الوحى كما جوزه البعض لذلك اى لكون مطلب عزير على الطريقة
الخاصة لله تع وقع العتب عليه جواب لما لذلك يتعلق بوقع كما ورد ذلك العتب فى الخبر وهو لان لم تنته
لامحون اسمك من ديوان النبوة ولو طلب عزير بهذا المطلب الكشف الذى ذكرناه الذى طريق الانبياء
والاولياء ربما كان لا يقع عليه عتب فى ذلك الطلب كما كان ابرهيم عليه السلام فان مطلبه امر ممكن
حصوله للانسان لذلك لم يقع عليه عتب فلما عتب الحق على عزير علم ان مطلبه من الخصايص الالهية والدليل
على سراجة قلبه قوله فى بعض الوجوه انى يحيى هذه الله بعد موتها حيث لم يعلم وقوع العتب عليه بهذا
السؤال قوله فى بعض الوجوه اشارة الى اختلاف المفسرين فى تفسير هذه الاية فان منهم من قال قائل
هذا الكلام عزير وهو ما اختاره الشيخ وقيل ارميا وقيل الخضر وقيل كان عليا كافرا هذا المعنى الذى ذكر
فى مطلب عزير وهو وقوع العتب عليه فى مطلبه الذى على الطريقة الخاصة على اخذ البعض لا مطلقا يدل عليه
قوله واما عندنا فصورته ع م فى قوله هذا اى فى انى يحيى هذه الله بعد موتها كصورة ابرهيم ع م فى قوله
ارنى كيف يحيى الموتى ويقتضى ذلك اى ويقتضى صورة سوال عزير الجواب بالفعل الذى اظهره الحق
فيه اى فى نفس عزير فى قوله فاماته الله مائة عام ثم بعثه فقال له فانظر الى العظام كيف ننشزها
ثم نكسوها لحما فعاين كيف تنبت الاجسام معاينة تحقيق فاراه الكيفية كما اراها ابرهيم ع م فلا فرق
فى المطلب بالنظر الى الاية وانما كانت التفرقة فى الطلب بين ابرهيم وعزير من امر خارج وهو العتب
فسال هذا استيناف لما تقدم من قوله فلما كان مطلب العزير اى فتعين ان سواله عن القدر الذى لا يدرك
الا بالكشف للاشياء فى حال ثبوتها فى عدمها فما اعطى الحق ذلك السوال بل رده واعطى ما يمكن فى حقه
وانفع فى نفسه فاراه الكيفية كما اجاب لمن سأل عن الاهلة فقال قل هى مواقيت للناس والحج فاعطى الاطلاع
على الطريقة الخاصة التى طلبها فلا يذوق كيفية الاحياء بل يشاهدها فان ذلك اى الاطلاع بسر القدر
ذوقا من خصايص الاطلاع الالهى فمن المحال ان يعلمه اى ان يعلم سر القدر ذوقا الا هو وانما لم يعلم سر
القدر على هذه الطريقة الخاصة الا الله فانها اى فان الاعيان الثابتة المفاتح الاول اعنى مفاتح
الغيب التى لا يعلمها الا هو وقد يطلع الله من يشاء من عباده على بعض الامور من ذلك الغيب كما قال تع

عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول كمحمد ع م في انشقاق القمر وعيسى في احياء
الموتى وابراء الاكمه والابرص واعلم انه لا تسمى الاعيان مفاتح الا في حال الفتح وهو حال تعلق التكوين بالاشياء
(اي حال الفتح)
او قل ان شئت حال تعلق القدرة بالمقدور ولا ذوق لغير الله في ذلك اى في تعلق القدرة بالمقدور فلا يقع
فيها اى في القدرة تجلى ولا كشف على طريق الذوق اذ لا قدرة ولا فعل الا لله خاصة اذ له الوجود المطلق
الذي لا يتقيد فلا يقدر من له الوجود المقيد على الايجاد والاعدام الا من ارتضى من رسول فانه عناية
الهية سبقت له في حقه فلما راينا عتب الحق له ع م في سؤاله في القدر علمنا انه اى العزير طلب هذا الاطلاع
اى المذكور المختص للحق فطلب ان يكون له قدرة تتعلق بالمقدور وما يقتضى ذلك الا من له الوجود المطلق فطلب — الاطلاع
ما لا يمكن وجوده في الخلق ذوقا فان الكيفيات لا تدرك الا بالاذواق واما ما رويناه ولما حقق معنى
الاية وهو لا يدل على المطلب الخاص الا بقرينة العتب شرع في تحقيق العتب بقوله مما اوحى الله به اليه يريد
ان الانتهاء عن مثل هذا السؤال واجب عليك اما بنهى الهى واما بنهى عن نفسك والفرق بينهما ان النهى
الالهى يتعلق بوجود المنهى عنه بمعنى وجد في المحل ثم نهاه الله عنه والنهى عن النفس يتعلق بعدمه
بمعنى لم يوجد في المحل اصلا فلما سئل نهى الله عن السؤال بما يناسب حاله فانتهى عن السؤال مع الندامة فقال — في عالمه
لولا لم اسال لظنه ان عدم صدوره خير من ان الذى يصدر فبين الله ان وجود السؤال منه ثم النهى
عنه عناية له في حقه بقوله لئن لم تنته بنهى الهى عن السؤال عن الاطلاع الخاص لله تع لا محون اسمك من ديوان
النبوة كى يحصل الانتهاء منك بنفسك اذ لا بد من الانتهاء عن السؤال الذى ليس في استعدادك قوله اى ارفع
فام مقام جواب اما تقديره فمعناه ارفع عنك طريق الخبر واعطيك الامر على التجلى والتجلى لا يكون الا بما انت
عليه من الاستعداد الذى به يقع الادراك الذوقى فتعلم انك ما ادركت الا بحسب استعدادك
فتنظر في هذا الامر الذى طلبت فاذا لم تره اى الامر الذى طلبته تعلم انه ليس عندك الاستعداد الذى
تطلبه وتعلم ان ذلك الامر من خصايص الذات الالهية وقد علمت ان الله تع اعطى كل شىء خلقه فاذا
لم يعطك هذا الاستعداد الخاص فما هو خلقك ولو كان خلقك لاعطاكه الحق الذى اخبر انه اعطى كل شىء خلقه
فتكون على هذا التقدير انت الذى تنتهى عن مثل هذا السؤال من نفسك لا تحتاج فيه الى نهى الهى

ولم افعل بك ذلك بل ابقيتك على نبوتك وجعلتك محتاجا الى نهى الهى وهذا اعلى مرتبة لك
من ان تنتهى من نفسك فان النبوة لاشتمالها الولاية اعلى مرتبة من الولاية بدونها فلما علم عزير
حمد الله على عنايته له فزالت ندامته على سؤاله والنهى عنه هذا هو الذى انكشف لى في هذا المقام
فعلى هذا التحقيق لا عتب على عزير على هذا المطلب بل صح من الانبياء بمثل هذا السؤال بحيث لم يعتب
عليه وان لم تقبل مسئلتهم وهذا اى ما فعله الحق بعزير من العتب عناية من الله بالعزير لا عتب فهو اخبر
الله بها بقوله لئن لم تنته لامحون اسمك من ديوان النبوة فدل قوله لئن لم تنته على ان مطلب
(علم)
عزير على طريقة خاصة في ذلك العناية من علمه وجهل من جهل ذكر الاشارة باعتبار التاديب فلما علم
من كلامه انه لا يعلم سر القدر الا الله او ممن يطلعه الله من انبيائه واوليائه شرع في بيان الولاية
والنبوة واعلم ان الولاية اى حقيقة الولاية هى الفلك المحيط العام الكلى الشامل على النبوة والرسالة
ولهذا اى ولاجل احاطتها وعمومها لم تنقطع ولها الانباء العام واما نبوة التشريع والرسالة فمنقطعة
وفى محمد ع م قد انقطعت فلا نبى بعده مشرعا على صيغة اسم فاعل اى غير داخل تحت شريعته فان
عيسى ع م نبى يجئ داخلا تحت شريعته او مشرعا له اى داخلا تحت شريعته نبى مشرع وتابعا
شريعته كانبياء بنى اسرائيل فانهم على شريعة موسى ع م ولا رسول عطف على فلا نبى وهو اى الحال
ان ذلك الرسول هو المشرع وهذا الحديث وهو قوله ع م لا نبى بعدى قصم اى قطع ظهور اولياء الله
بالانباء عن المعارف الالهية كما ظهر الانبياء بها من جهة ولا يتهم لانه اى لان هذا الحديث يتضمن
انقطاع ذوق العبودية الكاملة التامة لان هذا الذوق لا يكون الا في الرسول والنبى فاذا انقطع
الرسالة والنبوة بعد محمد ع م انقطع هذا الذوق فاذا انقطعت العبودية الكاملة فلا ينطلق عليها
اى على العبودية الكاملة اسمها الحاصل بها وهو النبوة والرسالة وانما لم يظهر اولياء الله بانقطاع
العبودية الكاملة فان العبد الولى يريد ان لا يشارك سيده في اتصافه باسم الولى لعلمه ان الاتصاف
ليس من مقتضى ذاته بل يحصل له عند فنائه في الحق بل يريد ان يظهر بمقتضى ذاته وهو العبادة
فانقطع عن الظهور بالولاية وهو الله في اسم يتعلق بلا يشارك والله لم يتسم بنبى ولا رسول ويسمى

بالولى واتصف بهذا الاسم فقال الله ولى الذين امنوا وقال وهو الولى الحميد وهذا الاسم باق جار على
عباد الله دنيا واخرة فلم يبق اسم يختص به العبد دون الحق بانقطاع النبوة والرسالة فلم يبق اسم مختص
ظهر به العبد بالولاية وهى واجبة الظهور لمصالح العباد فى الدين والدنيا الى انقراض الزمان فاظهرها الله تع
لطفا وعناية بعباده بابقائه لهم النبوة العامة فظهر بها الولاية كما ظهر بالنبوة والرسالة واليه اشار بقوله
الا ان الله لطيف بعباده فابقى لهم النبوة العامة التى لا تشريع فيها وهى الانباء اى الاخبار عن المعارف الالهية
فالاولياء وارثون بواطنهم اى جهته ولايتهم يظهرون احكام ولايتهم من المعارف الالهية يرشدون الامة
الى الله ويفيضون عليهم المعارف الالهية بعد نصيبهم منها فابقاء النبوة العامة وليس لظهور الولاية
الخاصة النبوة عن الاولياء ورانة وابقى لهم التشريع فى الاجتهاد فى ثبوت الاحكام وابقى لهم الورانة فى
التشريع فقال العلماء ورثة الانبياء وما ثمه ميراث فى ذلك الا فيما اجتهد وافيه من الاحكام فشرعوه اى
فشرعوا ما اجتهدوا من الاحكام الشرعية فالائمة الاربعة وغيرهم من المجتهدين وارثون ظواهرهم اى نبوتهم
الخاصة بهم لا يرثون ولايتهم الخاصة كما لا يرث ظواهرهم من يرث بواطنهم فلا يجتمع الوارثان فى شخص واحد
ولذلك لا يصح نصب المفتى من الاولياء الوارثين لعدم اجتهادهم فى ثبوت الاحكام الشرعية فالمجتهدون كلهم
اولياء بالولاية العامة لا الولاية الورانة ولذلك لم يظهروا بالولاية اى بالانباء عن الحقايق الالهية بل
ظهروا بالاخبار عن الاحكام الاجتهادية فالمراد باظهار الولاية الولاية الورانة لكونه سببا لارشاد الخلق
وانتفاعه واما الولاية العامة للمؤمنين فلا يظهر ابدا عن صاحبها فلا ينتفع عنه غيره كما فى الائمة الاربعة
فان ولايتهم العامة مستورة مختفية بورانتهم فى التشريع فى الاجتهاد والمجتهد لا يتكلم بكلام خارج عن
التشريع بل كل كلامه داخل تحت التشريع فى الاجتهاد كما ان الولى الوارث لا يتكلم بكلام داخل تحت التشريع
فى الاجتهاد بل كل كلامه خارج من الاحكام الاجتهادية وهو الانباء عن الحقايق الالهية واما الانبياء لكونهم
جامعين بين الولاية والرسالة يتكلمون بكليهما فاذا رايت النبى يتكلم بكلام خارج عن التشريع فمن حيث هو
ولى عارف بالحقايق الالهية لا من حيث هو نبى ورسول كنقله م الحديث القدسى عن الله وكقوله لو دليتم
بحبل لهبط على الله ولهذا اى ولاجل عدم انقطاع الولاية وانقطاع النبوة والرسالة كان مقامه من حيث هو

عالم

عالم بالله واسمائه وصفاته وولى اتم واكمل من حيث هو رسول الله او ذو تشريع وشرع فاذا سمعت
احدا من اهل الله تع يقول او ينقل اليك عنه انه قال الولاية اعلى من النبوة فليس يريد ذلك القائل الا
ما ذكرناه او يقول ان الولى فوق النبى والرسول فانه يعنى بذلك فى شخص واحد وهو ان الرسول من حيث
انه ولى اتم منه من حيث هو نبى ورسول لا ان الولى التابع له اعلى منه فان التابع لا يدرك المتبوع ابدا
فيما هو تابع له فيه اما فيما هو غير تابع له فيه فقد يدركه فيه اذ لو ادركه فيما هو تابع له فيه لم يكن تابعا له فافهم
فاذا كان الرسول من حيث هو ولى اتم منه فى العلم من حيث هو نبى ورسول فمرجع الرسول والنبى المشرع
الى الولاية والعلم بالله وباسمائه وصفاته واستدل عليه بقوله الا ترى ان الله قد امره اى الرسول بطلب
الزيادة من العلم لا امره من غيره اى من غير العلم وهو الرسالة والنبوة ولم يقل له رب زدنى رسالة
او نبوة فقال له امرا قل رب زدنى علما وذلك اى بيان الامر بطلب زيادة من العلم لا من غيره وهو
انك تعلم ان الشرع تكليف باعمال مخصوصة او نهى عن افعال مخصوصة ومحلها اى محل الاعمال المخصوصة
امرا او نهيا هذه الدار فاذا كان محل الرسالة هذه الدار فهى اى الرسالة منقطعة كمحالها لكونها صفة بشرية
حادثة وكل حادث متناه والولاية ليست كذلك اى لا تنقطع ابدا فى الدنيا والاخرة كانقطاع الرسالة اذ لو انقطعت
لانقطعت من حيث هى كما انقطعت الرسالة من حيث هى اى من حيث الحقيقة واذا انقطعت من حيث هى
لم يبق لها اى للولاية اسم لا فى حق الحق ولا فى حق عباده والولى اسم باق لله كما قال فى حق يوسف ع م انت وليى فى الدنيا
والاخرة فهو اى الولى اسم لعبيده تحققا فى افناء ذاته فى ذات الحق وتخلقا فى افناء صفاته فى صفات الحق
وتعلقا فى افناء افعاله فى افعال الحق فقد ظهر لك من هذا البيان ان الولاية مع الرسالة اعلى مرتبة منها بدون
الرسالة فاذا كانت الولاية مع الرسالة اعلى مرتبة منها بدونها فقوله للعزير لئن لم تنته عن السؤال عن
ماهية القدر لامحون اسمك من ديوان النبوة فياتيك الامر على الكشف بالتجلى ويزول عنك اسم النبى و
الرسول قوله ويبقى له ولايته التفات من الخطاب الى الغيبة قوله فقوله مبتداء وخبره على الوجهين محذوف
لدلالة الكلام الاتى عليه فلما بين ان هذا الخطاب عنده عنا انه شرع فى اختلاف القوم فيه بقوله الا اى غير انه
لما دلت قرينة الحال اى حال السؤال وهى كونه على الطريقة الخاصة ان هذا الخطاب جرى مجرى الوعيد علم

فياتيك الامر اى معناه
بايتيك الامر م

من اقترنت عنده هذه الحالة وهي حالة السؤال مع الخطاب وهو قوله لئن لم تنته انه اى الخطاب وعيد
بانقطاع خصوص بعض مراتب الولاية في هذه الدار اذ النبوة والرسالة خصوص رتبة في الولاية على بعض
ما تحوى عليه الولاية من المراتب اى خصوصيتان زايدتان على الولاية في هذه الدار وتنقطعان عنها فيها
وتبقى الولاية مجردة عنها فيعلم انه اى النبي والرسول اعلى من الولى الذى لا نبوة تشريع عنده ولا رسالة
فعلى تقدير الوعيد يكون معناه يا عزير انته عن السؤال عن ماهية القدر الحق لا يمكن حصولها لك ولا تسئلني
مرة اخرى لئن لم تنته لاخذتك بهذه العقوبة وهي الاسقاط عن الدرجة العالية درجة النبوة والرسالة
مع الولاية فلم يقبل بسؤاله الذوقي فاراه كيفية الانبات كما في ابرهيم ع م ومن اقترنت عنده حالة اخرى
وهي ان النبي ع م لكونه وليا عارفا لا يمكن ان يسئل عن الله ما لا يمكن حصوله تقتضيها ايضا كالحالة الاولى
مرتبة النبوة ويثبت عنده ان هذا وعد لا وعيد وان سؤاله ع م مقبول بالفعل او بالتاخير اذ النبي وهو كشف القدر بالاماتة م
هو الولى الخاص المستجاب الدعوة ويعرف هذا الشخص بقرينة الحال ان النبي ع م من حيث له في الولاية
هذا الاختصاص وهو كونه عارفا بربه واسمائه محال ان يقدم على ما يعلم ان الله يكرهه منه او يقدم
على ما يعلم ان حصوله محال فاذا اقترنت هذه الاحوال عند من اقترنت عنده وتقررت اخرج هذا الخطاب
الالهي عنده في قوله لامحون اسمك من ديوان النبوة مخرج الوعد وصار الخطاب خبرا يدل على علو مرتبة
باقية العزير وهي الولاية وهي المرتبة الباقية على الانبياء والرسل في الدار الاخرة التي ليست تلك الولاية اى مرتبته م
بمحل الشرع يكون عليه احد من خلق الله في الجنة ولا نار بعد الدخول فيهما فعلى هذا التقدير كان معناه
يا عزير انته عن السؤال عن ماهية القدر التي ممكن الحصول لك لكن ليس هذا وقته لئن لم تنته في حصوله
بغير اوانه لامحون اسمك من ديوان النبوة وهي ادنى مرتبتك وابقينك على ولايتك وهي اعلى مرتبة
لك من نبوتك ثم تحصل مرادك فما كان في شانك في هذا الوقت الا حصول كيفيته سر القدر لا ذوقه
فاراه الكيفية الآن ووعد ذوقه في الاخرة فكان هذا الخطاب وعد الحصول مطلوب عزير ع م وهو
الذوق بسر القدر وخبرا يدل على بقاء علو مرتبة عزير ع م وهي المرتبة الباقية على الانبياء والرسل
واما عند الشيخ فهذا الخطاب عتاب عناية ولطف لا عتاب قهر اذ العتاب في حق الانبياء للطف والتاديب

وانما

وانما قيدناه بالدخول في الدارين الجنة والنار لما يشرع يوم القيمة لاصحاب الفترات وهم الذين
ما بعث في زمانهم نبي مشرع لهم ولم يصل اليهم شريعة من كان قبلهم والاطفال الصغار وهم الذين
ماتوا قبل اوان التكليف والمجانين وهم الذين عرض لهم ما ينافي العقل فسقط التكليف به في الدنيا
عنهم فيحشر هولاء في صعيد واحد كلهم عقلاء بالغون لان من لم يكن بالغا لا يستحق المواخذة بالجريمة
والثواب العملي لاقامة العدل قوله والمواخذة بالجريمة في حق اصحاب النار والثواب العملي في اصحاب الجنة
تفسير للعدل فاذا حشروا في صعيد واحد بمعزل اى بمكان بعيد عن الناس بعث فيهم نبي من افضلهم
وتمثل لهم نار يأتي بها هذا النبي المبعوث في ذلك اليوم فيقول لهم انا رسول الله اليكم فيقع عندهم التصديق
به ويقع التكذيب عند بعضهم وفي الكلام تقديم وتاخير وتقدير الكلام هكذا فيقول لهم انا رسول
الله اليكم اقتحموا اى ادخلوا هذه النار بانفسكم فمن اطاعني نجا ودخل الجنة ومن عصاني وخالف امري
هلك وكان من اهل النار فيقع عندهم التصديق به ويقع التكذيب عند بعضهم فمن امتثل امره
منهم ورمى بنفسه فيها سعد ونال الثواب العملي ووجد تلك النار بردا وسلاما وفي الكلام
تقديم وتاخير مع التقدير اصل الكلام هكذا ورمى بنفسه فيها سعد ووجد تلك النار بردا وسلاما
فدخل الجنة فنال الثواب العملي وهو التمتعات بحور عين وغير ذلك من طعوم الجنة التي لا ينال
الا باسبابها ومن عصاه استحق العقوبة فدخل النار ونزل فيها بعمله المخالف وانما فعل ذلك
ليقوم العدل من الله في عباده اذ لا بد من اقامة العدل فيهم فالاطفال والمجانين من المؤمنين كلهم
سعدوا ونالوا نتايج اعمالهم لورود النص ان اطفال المؤمنين يشفعون لاباهم وامهاتهم فلا يجوز
لاحد منهم ان يعصى امر نبيه بخلاف اطفال الكفار ومجانينهم فيجاز منهم العصيان والامتثال
فعلى هذا الافضل من الله الا وفيه عدل ولو لم يفعل ذلك لفات العدل وهو يخالف الحكمة وانما
اتى بالنار دون غيرها لان باطنها نور الهي يناسب النفوس النورانية لذلك اختار بعضهم الدخول
وظاهرها نار يناسب النفوس الظلمانية لذلك ابى بعضهم فلما اخبر عما راه في كشفه الصحيح اورد دليلا
على ذلك قوله تع وكذلك قوله تع يوم يكشف عن ساق اى امر عظيم من امور الاخرة ويدعون الى السجود

فهذا اى هذا الامر تكليف وتشريع فيهم فمنهم من يستطيع كما استطاع فى الدنيا ومنهم من لا يستطيع
وهم الذين قال الله تعالى فيهم ويدعون الى السجود فلا يستطيعون كما لم يستطع فى الدنيا امتثال
امر الله بعض العباد كابى جهل وغيره فهذا التكليف التشريع قدر ما يبقى من الشرع فى الاخرة يوم القيمة
قبل دخول النار والجنة فلهذا قيدناه والحمد لله وتحقيق هذا المقام لما قال الله تع الست بربكم وقالوا
بلى فالخطاب عام فالاجابة عامة على معنى بيان الطريق الموصل اليك منك والسلوك اليه منا اذ ما
يظهر ما فى استعداد الشخص الا بالتكليف ولا يكلف العبد الا بما قال لمولاه بلسان استعداده كلفنى
فكلف الله بحسب الاوقات ليظهر ما فى استعداده من الكمالات اللايقة به فلا بد من التكليف اما فى
الدنيا كما كان واما فى الاخرة كما يكون فى هؤلاء الطائفة وعدهم الله ان يبين طريق الهداية بسبب
طلبهم ذلك من الله على حسب قابليتهم فلما لم يبين لهم طريق الهداية فى الدنيا لعدم مساعدة امزجة الاطفال
والمجانين والمانع فى اصحاب الفترات بين فى يوم القيمة وفاء لعهده السابق ولا يتوهم ان هذا القول مما
لا يقوله اهل الشرع ولم يذهب اليه احد منهم فكان مخالفا للشرع لان احوال هذه الطوايف مختلف
فيها عند اهل الشرع فمثل هذا الخلاف لا يعد مخالفا للشرع

فص حكمة نبوية فى كلمة عيسوية

ولاجل حصول هذه الحكمة فى كلمته ع م اخبر عن نبوته فى المهد بقوله انى عبد الله اتانى الكتاب
وجعلنى نبيا بخلاف ساير الانبياء فانهم لا يدعى احد منهم مثل ذلك والمراد بها النبوة العامة
لا التشريعية فعيسى ع م ختم النبوة العامة والولاية العامة فالانبياء والاولياء لا ياخذونها الا النبوة م
من مشكوته ما عدا ختم الرسل عن ماء مريم استفهام تقرير حذفت همزته او بمعنى الواو عن نفخ جبرين
اى جبرائيل فى صورة البشر الموجود اى المخلوق من طين ظرف لجبرين وقوله وعن متعلق بقوله تكون الروح
العيسوى فى ذات مطهرة وهى ذات مريم من الطبيعة اى من ادناسها وارجاسها ومقتضياتها
من اللذات الشهوانية تدعوها اى الطبيعة التى تدعو مريم اى شان هذه الطبيعة ان تدعو مريم بسجين
اى بجحيم لاجل ذلك اى لاجل تكون الروح العيسوى فى الذات المطهرة قد طالت اقامته فيها اى
فى السموات فان طهارة المحل تبعد الحال عن الكون والفساد فزاد على الف بتعيين نبيين فى علم

التوابع

التوابع روح مبتداء محذوف من الله لا من غيره اى خلق الله بذاته لا بواسطة روح من الارواح
فلذا اى فلكونه روحا من الله بغير واسطة احيى الموات وانشا الطير من طين بسبب تقربه الى الله
وتحققه بصفاته الخاصة به وانما احيى الموات وانشا الطير حتى يصح اى كى يصح له من ربه نسب
نسب بفتح النون مصدر والمراد به وصف او بالكسر جمع نسبة وكلاهما صحيح به اى بسبب هذا النسب
يؤثر فى العالى وهو احياء الموتى من الانسان وفى الدون وهو خلق الطير المعروف من الطين الله طهره
جسما من ارجاس الطبيعة ونزهه روحا عما يوجب النقايص وزينه بالصفات الالهية والاخلاق
الكريمة وصيره اى جعله مثلا اى مماثلا له تع بتكوين اى بسبب تكوين الطير واعلم ان من خصايص
الارواح انها لا تطا شيئا الا حيى ذلك الشئ وسرت الحيوة فيه لان الحيوة اول صفة تعرض للروح فيؤثر
بها الروح فيما يطا عليه ولهذا اى ولاجل سريان الحيوة فيما يطا عليه الروح قبض السامرى قبضة من اثر
الرسول اى اخذ السامرى ترابا من المكان الذى وطا عليه الرسول هو جبرئيل ع م وهو الروح وكان السامرى
عالما بهذا الامر فلما عرف انه جبرئيل عرف ان الحيوة قد سرت فيما وطا عليه فقبض قبضة من اثر الرسول
بالضاد المعجمة او بالصاد المهملة اى بملا يده تفسير بالضاد المعجمة او باطراف اصابعه تفسير بالصاد المهملة
فنبذها اى القبضة والمراد به المقبوض فى العجل فخار العجل لسريان الحيوة فيه وانما لم يصوت غير
الخوار اذ صوت البقر انما هو خوار لا غير ولو اقامه اى ولو نبذ السامرى ما قبضه من اثر الرسول لصورة
اخرى اى صورة العجل لنسب اليه اسم الصوت الذى لتلك الصورة كالرغاء للابل والثواج للكباش واليعار
للشياه والصوت للانسان او النطق او الكلام فذلك القدر من الحيوة السارية فى الاشياء يسمى
الروح لاهوتا لكون الحيوة صفة الهية فيسمى الروح بسبب اتصافه بالحيوة السارية فى الاشياء
لاهوتا والناسوت هو المحل القائم به ذلك الروح فالناسوت هو البدن فيسمى الناسوت روحا بما
اى بسبب الذى قام هو به اى بالناسوت وقد يسمى المجموع روحا لقوله ع م وهو روح منه فلما تمثل
الروح الامين الذى هو جبرئيل لمريم عليهما السلام بشرا سويا تخيلت مريم انه اى جبرئيل بشرا يريد مواقعتها
فاستعاذت بالله منه استعاذة بجمعيتها منها اى استعاذت بجميع قواها الروحانية من نفسها ليخلصها الله منه

او معناه لاجل احياء
الاموات وانشاء
الطير صح م

لما تعلم مريم ان ذلك الفعل مما لا يجوز للانسان ان يفعل فحصل لها بسبب هذه الاستعاذة حضور تام
مع الله على وجه لا يبقى مناسبة خلقية لها وهو اى الحضور التام الروح المعنوى فلما حصلت هذه الحالة
لمريم لم ينفخ جبرئيل فيها فى ذلك الوقت فلو نفخ فيها فى ذلك الوقت حال كون مريم على هذه الحالة اى على
حضور التام مع الله يخرج عيسى ع م لا يطيقه احد لشكاسته اى لصعوبة خلقه بحال امه لان الولد يتبع
الام فى الصفات والاخلاق فلما قال جبرئيل لها انما انا رسول ربك جئت لاهب لك غلاما زكيا انبسطت
عن ذلك القبض وانشرح صدرها فنفخ فيها فى ذلك الحين عيسى ع م فكان جبرئيل ناقلا كلمة الله لمريم
بنقل الرسول كلام الله لامته وهو اى تلك الكلمة المنقولة عن جبرئيل الى مريم قوله تع وكلمته القاها
الى مريم وروح منه وتذكير الضمير باعتبار عيسى ع م او باعتبار ما بعده فاذا نفخ فيها فسرت الشهوة — او باعتبار النقل م
فى مريم فخلق جسم عيسى ع م من ماء محقق من مريم ومن ماء متوهم من جبرئيل سرى فى رطوبة ذلك
النفخ لان النفخ من الجسم الحيوانى رطب لما فيه اى فى الجسم الحيوانى من ركن الماء فيكون جسم عيسى
من ماء متوهم ماء جبرئيل ومن ماء محقق ماء مريم فكان لكل واحد منهما خواص تظهر فى عيسى ع م
وخرج على صورة البشر من اجل امه ومن اجل تمثل جبرئيل فى صورة البشر حتى لا يقع التكوين فى هذا
النوع الانسانى على الحكم المعتاد فان حفظ هذه الصورة الشريفة واجب علينا انه لو لم يكن
على هذه الصورة لما كان نبيا مبعوثا اليهم لعدم بقاء المناسبة بينه وبينهم ثم خرج عيسى ع م بسبب
تكونه من هذين الامرين يحيى الموتى لانه روح الهى وكان الاحياء لله تع والنفخ لعيسى ع م كما كان
النفخ لجبرئيل والكلمة لله فكان احياء عيسى ع م احياء محققا من حيث ما ظهر عن نفخه كما ظهر هو — للاموات م
عن صورة امه فكان احياؤه ايضا متوهما انه اى الاحياء منه وانما كان الاحياء لله حقيقة
ولعيسى مجاز فجمع عيسى ع م هذين الامرين بحقيقته التى خلق عليها كما قلناه انه مخلوق من ماء
متوهم ومن ماء محقق ينسب اليه الاحياء بطريق التحقيق من وجه اى من حيث انه ظهر الاحياء
من نفخه وبطريق التوهم من وجه اى من حيث ان الاحياء فى الحقيقة لله فقيل فيه اى فى حق عيسى ع م
من طريق التحقيق ويحيى الموتى اى اسند الاحياء اليه حقيقة وقيل من طريق التوهم فتنفخ فيه فيكون

طيرا

طيرا باذن الله فالعامل فى المجرور يكون لا قوله تنفخ فيكون الطير صادرا عن الله فى الحقيقة فما كان
لعيسى ع م الا النفخ فيحتمل ان يكون العامل فيه تنفخ فيكون طيرا صادرا عن نفخ عيسى ع م من حيث
صورته الجسمية المحققة فى الاحياء لعيسى ع م حقيقة وما كان لله الا الاذن بالنفخ وكذلك
اى وكذا القول فى قوله تع فى حق عيسى ع م تبرئ الاكمه والابرص وجميع ما ينسب اليه اى الى عيسى ع م
والى اذن الله او اذن الكناية يقبل الجهتين جهة التحقيق وجهة التوهم فى مثل قوله تع باذنى وهو
اذن الكناية وباذن الله فاذا تعلق المجرور بتنفخ فيكون النافخ ماذونا له فى النفخ فيكون الطاير
على النافخ باذن الله وهذا هو جهة الحقيقة فاذا كان النافخ نافخا لا عن الاذن فيكون التكوين
للطاير نفسه باذن الله فيكون العامل عند ذلك يكون هذا هو جهة التوهم فثبت ان حقيقة عيسى ع م
من ماء محقق ومن ماء متوهم فلولا ان فى الامر اى فى حقيقة عيسى ع م توهما وتحققا ما قبلت هذه
الصورة صورة الايات او صورة عيسى ع م هذين الوجهين بل ثابت او تختص لها اى لهذه الصورة
هذان الوجهان لان النشاة اى الحقيقة العيسوية تعطى ذلك الوجهان لصورة العيسوية وخرج
عيسى ع م من التواضع الى ان الشرع بتشديد الراء لامته فسرى ذلك التواضع الحاصل لعيسى ع م
من جهة الله الى ان يعطوا الجزية عن يد وهم ضاغرون اى متذللون متواضعون جاعلون لانفسهم
حقيرا ذليلا منقادا او ان احدهم اذا لطم خده وضع الخد الاخر لمن يلطمه ولا يرتفع عليه ولا يطلب
القصاص منه هذا له اى هذا التواضع حاصل لعيسى ع م من جهة امه اذ المراة لها السفل فى الحقيقة
فلها التواضع فى الصورة لانها تحت الرجل حكما كما قال الله تع الرجال قوامون على النساء وحسا
كما فى التصرف فما كان فيه وامته من الضعف فهو من جهة امه وما كان فيه من قوة الاحياء
والابراء فمن جهة نفخ جبرئيل ع م فى صورة البشر فكان عيسى ع م يحيى الموتى بصورة البشر من اجل
ذلك ولو لم يات جبرئيل فى صورة البشر واتى فى صورة غيره من صور الاكوان العنصرية من حيوان
او نبات او جماد لكان عيسى لا يحيى الموتى الا حين يتلبس بتلك الصورة ويظهر فيها ولو اتى جبرئيل
بالصورة النورية الخارجة عن العناصر والاركان اذ اى حيث لا يخرج عن صورة طبيعته نورية لكان

عيسى ع م لا يحيي الموتى الا حين يظهر في تلك الصورة الطبيعية النورية لا العنصرية مع الصورة البشرية
من جهة امه فكان يقال فيه اى في حق عيسى ع م حين تلبسه بالصورتين عند احياء الموتى هو من حيث تلبسه
بالصورة البشرية لا هو من حيث تلبسه بالصورة النورية وتقع الحيرة في النظر اليه كما وقعت في العاقل
عند النظر الفكرى اذا راى شخصا بشريا من البشر يحيي الموتى وهو اى احياء الموتى من الخصايص الالهية لحياة
النطق اى يحيي الانسان الميت ناطقا لعيسى ع م مجيبا لدعوته فكان الاحياء احياء مع النطق لا احياء الحيوان
اى لا الاحياء الذى يتحرك الميت ويقوم من قبره بدون النطق اذ لو كان كذلك لم يكن معجزة فلما احيا سام
فقام وشهد بنبوته ثم رجع الى اول حاله تحيروا فيه فاختلفوا على حسب نظرهم بقي الناظر حايرا اذ يرى
الصورة بشرا بالاثر الالهى فادى نظر بعضهم فيه اى في حق عيسى ع م الى القول بالحلول يعنى قال بعضهم
من النصارى ان الله حل في عيسى ع م فاحيى الموتى وانه اى وبعد قولهم قال ذلك البعض ان عيسى ع م
هو الله بما اى بسبب الذى احيى به الموتى وهو قوله قم باذن الله ولذلك اى ولاجل ان بعضهم قالوا ان الله
حل في صورة عيسى ع م وان عيسى هو الله نسبوا الى الكفر وهو الستر لانهم ستروا الله الذى احيى الموتى
قوله بصورة بشرية تنازع فيه ستروا واحيى فاعمل احدهما عمل حذف مفعول الاخر عيسى ع م بيان لصورة بشرية
فقال الله تع لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح ابن مريم فجمعوا بين الخطاء وهو حصر الحق في الصورة
العيسوية والكفر وهو ستر الحق فيها في تمام الكلام كله فكفروا بقولهم هذا بالكفر الشرعى لا بقولهم هو الله
لانه هو الله من حيث تعين الحق بالصورة العيسوية واحيائه الموتى وخلقه الطير فالله ليس هو من حيث
تعينه بصورة اخرى فكان عيسى ع م هو لا هو ولا بقولهم ابن مريم لصدق هذا القول فعدلوا بالتضمين
اى بان جعلوا الحق في ضمن الصورة العيسوية وهو قولهم ان الله يحل في صورة عيسى ع م من الله متعلق بعدلوا
من حيث انه اى ان الله احيى الموتى قوله الى الصورة الناسوتية البشرية متعلق بعدلوا بقولهم ابن مريم وهو
ابن مريم بلا شك وهو دليل عدولهم من الله الى الصورة الناسوتية فتخيل السامع اى سامع قولهم ان الله
هو المسيح ابن مريم انهم اى القائلون بهذا القول نسبوا الالوهية ابتداء للصورة العيسوية وجعلوها
اى الالوهية عين الصورة وما فعلوا ذلك بل جعلوا الهوية الالهية ابتداء حالة في صورة بشرية صورة عيسى ع م

وهي ابن مريم وهو صورة سترهم ففصلوا بين الصورة العيسوية والحكم اى الهوية الالهية فكفروا
بالكفر اللغوى وهو الستر اذ كل صورة وهى استار لطلعته لا بالكفر الشرعى لان الكفر الشرعى في تمام الكلام
كله وهو معنى قولهم بالحلول اى الله حال في صورة عيسى فاحيى الموتى فلما قالوا بالحلول حكموا ان الله هو
عيسى وهو معنى قوله لا بقولهم هو الله وحصروا الله في المسيح فاجمع الكفر والخطاء الا في قولهم هذا
الا انهم جعلوا الصورة عين الحكم ابتداء ولما نسبهم الحق الى الكفر لا الى الخطاء فان خطاهم وهو الحصر في قولهم
ان الله هو المسيح لا يدل الا على العينية والكفر الستر يقتضى المغايرة فلما نسبهم الحق في قولهم هذا الى الكفر
ارتفع تخيل السامع فظهر ان الحق ما قلناه من انهم فصلوا بين الصورة والحكم ابتداء ولو انهم لم يفعلوا
ما قلناه لم ينسبوا الى الكفر ولم يقل الحق في حقهم لقد كفر الذين الخ فكانت الهوية ولا عيسى ثم وجد
لتحققها بدونه كما كان جبرئيل متمثلا في صورة البشر ولا نفخ ثم نفخ ففصل اى فرق بين الصورة والنفخ
سواء كان النفخ من صورة جبرئيل في صورة عيسى ع م او من صورة عيسى ع م في الطير وكان النفخ اى وجد
من الصورة فقد كانت اى وجدت الصورة ولا نفخ فاذا فصل ثم النفخ فما هو النفخ من حدها الذاتى
اى ليس النفخ من حد الذاتى للصورة سواء كانت الصورة لجبرئيل ولعيسى لوجود الصورة بدون النفخ
ولا الصورة العيسوية حدا ذاتيا للهوية الالهية لتحقق الهوية بدون الصورة العيسوية ولا
الاحياء حدا ذاتيا للصورة العيسوية لوجودها قبل الاحياء فوقع الخلاف بين اهل الملل في عيسى
ما هو فمن ناظر فيه من حيث صورته الانسانية البشرية فيقول هو ابن مريم ومن ناظر فيه من حيث
الصورة المتمثلة البشرية فينسبه لجبرئيل ومن ناظر فيه من حيث ما ظهر عنه من احياء الموتى
فينسبه الى الله بالروحية فيقول روح الله اى به ظهرت الحيوة فيمن نفخ فيه فتارة يكون الحق فيه
متوهما اسم مفعول من حيث احيائه الموتى وتارة يكون الملك فيه متوهما اسم مفعول من حيث كونه
عن نفخ جبرئيل وتارة يكون البشرية الانسانية فيه متوهمة من حيث انه ابن مريم فيكون عيسى عند
كل ناظر بحسب ما يغلب عليه فهو كلمة الله لكونه حاصلا عن نفخ جبرئيل وهو روح الله لظهور الحيوة به فيمن
نفخ فيه وهو عبد الله لكونه على صورة بشرية وليس ذلك الاجتماع اوليس ذلك النفخ الحاصل في الصورة

ولهذا كفروا ... ولما كفرهم ... فلا يرد ان كلا هو قولهم ... عليه لان كلا هو قولهم ان الله هو المسيح

بين الصورة

حد النفخ ...

الحسية العيسوية حاصلا في الصورة الحسية البشرية لغيره حتى وقع فيه الخلاف الواقع بين اهل
الملل في عيسى عليه السلام بل كل شخص لعدم اجتماع هذه الوجوه فيه منسوب الى ابيه الصورى
لا الى النافخ روحه في الصورة البشرية وانما لم يكن لغير عيسى ع م من البشر ما كان لعيسى فان الله تع
اذا سوى الجسم الانسانى كما قال فاذا سويته ونفخت فيه من روحى فقعوا له ساجدين قوله نفخ
فيه هو تعالى من روحه جواب لقوله اذا سوى الجسم الانسانى فنسب الروح في كونه اي في وجود
الانسان وعينه الحسى اليه تع فكان نسبة الروح الى الله في حقه بعد التسوية فيفصل بين تسوية
الجسم والنفخ الروحى في غير عيسى ع م فلم يسم روح الله وعيسى ليس كذلك فانه اندرجت
تسوية جسمه وصورته البشرية بالنفخ الروحى فلم ينفصل بين تسوية الجسم العيسوى وبين روحه
فلا يتقدم تسوية جسمه على نفخ روحه وغيره كما ذكرناه لم يكن مثله اى لم يكن مثل عيسى
في الخلقة فلا يكون غير المخلاف كما كان عيسى فاذا كان نافخ الروح هو الله تع فالموجودات كلها
كلمة الله التى لا تنفد فانها اى الموجودات صادرة عن كن وكن كلمة الله فتنسب كلمة كن الى الله
اما بحسب مرتبة الهوية واما بحسب نزوله الى صورة من يقول كن لاحياء الموتى واليه اشار
بقوله فهل تنسب الكلمة اليه تع بحسب ما هو عليه من مقام الوهيته بدون النزول وتكلم
بلسانه بكلمة كن فاحيى الموتى وخلق الطير من صورة عيسى فلا تعلم ماهيتها اذ كلمته عين
ماهيته فلا تعلم ماهيته فلا تعلم كلمة او ينزل هو تع الى صورة من يقول له كن فيكون قول كن
حقيقة لتلك الصورة التى نزل الحق اليها وظهر فيها وتكلم بكن لاحياء الموتى وخلق الطير
فبعض العارفين يذهب الى الطرف الواحد وهو ان الله متكلم بكلمة كن في مقام الوهيته وهو
المحى والخالق لا العبد وبعضهم الى الطرف الاخر وهو ان الله منزل في صورة من يتكلم بكلمة كن
فالخالق والمحيى هو العبد باذن الله وبعضهم يحار في الامر اى في صدور الامر الخارق من العبد
كالاحياء وخلق الطير ولا يدرى من اى شئ هو امن الحق ام من العبد لان هذا العارف يعلم
ان الاحياء من الخصايص الالهية فشاهد صدوره من العبد فحار في نسبته الى الله والى العبد

لعدم

لعدم ذوق هذا العارف من تلك المسئلة وهذه اى الاحياء والخلق مسئلة لا يمكن ان تعرف بكنه
الحقيقة الا ذوقا كابى يزيد حين نفخ في النملة التى قتلها فحيت بسبب نفخه فعلم عند ذلك النفخ بمن
ينفخ فنفخ فكان ابو يزيد عيسوى المشهد فعلم منه ان كل ما صدر من الاولياء مثل هذا كان ذلك
بواسطة روحانية عيسى ع م هذا هو الاحياء الصورى اما الاحياء المعنوى بالعلم فتلك الحيوة
الالهية الذاتية العلمية النورية التى قال تع فيها اى في حق هذه الحيوة اومن كان ميتا بالجهل
فاحييناه بالحيوة العلمية وجعلنا له نورا وهو العلم يمشى به اى بالنور في الناس فيدرك بذلك
النور ما في انفسهم فكل من يحيى نفسا ميتة بحيوة علمية في مسئلة خاصة متعلقة بالعلم بالله
فقد احياه بها وكانت هذه الحيوة العلمية له نورا يمشى به في الناس اى بين اشكاله قوله في الصورة
هو متعلق باشكاله وضمير اشكاله لمن له النور فظهر ان الاحياء الحسى والمعنوى اما من الله بواسطة
الانسان الكامل واما من الانسان الكامل باذن الله فكان لكل واحد من الحق والعبد مدخل في وجود
حادث فيستند الوجود الى الحق والعبد فلولاه ولولانا اى فلو لم يكن الحق اعياننا لما كان الذى كانا
اى لما ظهر في الكون ما ظهر وهو بيان لاتحاد الانسان مع الحق في الربوبية فانا اعبد حقا وان الله
مولانا وهو بيان للفرق وانا عينه فاعلم اذا ما قلت انسانا اى اذا سميت عينك بانسان لاينا في عينيتنا
مع الحق انسانيتنا فلا تحجب على صيغة المجهول بانسان اى لا تحجب بان تسمى بالانسانية عن عينيتك
مع الحق فقد اعطاك على عينيتك او عينيتنا مع الحق برهانا وهو قوله كنت سمعه وبصره وغير ذلك
فكن حقا بحقيقتك وروحك وكن خلقا بنشاتك العنصرية تكن بالله رحمانا اى عام الرحمة بافاضتك
الكلمات الالهية على عباده وغذ خلقه منه الضمير ان عايدان الى الله تكن روحا وغذاء روحانية لخلقه
يغتذى بك ويتلذذ بك وريحانا تشم من نفحات انسك مع الحق فاعطيناه ما يبدو به اى فاعطينا
للحق ما يظهر به من صورة استعدادنا فينا من الاسماء والصفات كالحيوة والعلم والقدرة فيظهر فينا
بهذه الصفات بحسب استعدادنا وفاعل ما يبدو وضمير عايد الى الحق وبه عايد الى الموصول واعطانا
ما ظهرنا به من وجودنا واحوالنا ومقتضيات ذواتنا فصار الامر مقسوما باياه اى با اعطيناه ايا ه

مطلب مهم جدا
فتامل تاملا جدا

وايانا اى لما اعطاه ايانا فاحياه الضمير للقلب المذكور حكما اى احيى قلبى بالحيوة العلمية الذى يدرى
بقلبى اى يعلم قلبى واستعداده الازلى حين احيانا بالحيوة الحسية وكنا فيه اى فى غيب الحق قبل الحيوة
اكوانا واعيانا وازمانا لا حيوة لنا بالحيوة الحسية والعلمية وليس هذا المذكور وهذا التقرب مع الله
بدايم فينا ولكن ذلك احيانا اى وقتا دون وقت كما قال لى مع الله وقت لا يسعنى ملك مقرب ولا نبى
مرسل ومما يدل على ما ذكرناه فى امر النفخ الروحانى مع صورة البشر العنصرى يعنى ان جبرئيل نفخ الروح
العيسوى مع صورة البشر العنصرى العيسوى بلا تقدم الاستواء على النفخ كما لغيره من اولاد ادم فان
استواء صورتهم البشرية العنصرية مقدم على نفخ ارواحهم بخلاف عيسى ع م فان تسوية جسمه
مندرجة فى نفخ روحه تحصل مع حصول روحه والدليل على ذلك هو ان الحق وصف نفسه بالنفس
الرحمانى ولا بد لكل موصوف ان يتبع الصفة جميع ما تستلزمه تلك الصفة فاذا وصف الحق نفسه
بالنفس فلا بد ان يصف نفسه بما يستلزم النفس وقد عرفت ان النفس الانسانى فى المتنفس
ما يستلزمه اى اى شئ والذى يستلزمه من صور الحروف والكلمات وازالة الكرب وغير ذلك
فاتبع المتنفس بالنفس جميع ما يستلزمه من ازالة الكرب وصور الحروف والكلمات النطقية
فلذلك اى فلاجل اتباع الموصوف جميع ما تستلزمه تلك الصفة قبل النفس الالهى صور العالم
فهو اى النفس الالهى لها اى لصور العالم كالجوهر الهيولانى وليس النفس الالهى الا عين الطبيعة
التى هى تقبل الصور قبل نفخ جبرئيل الصورة البشرية لعيسى ع م بحيث لا تنفك عن النفخ الروحى
فالعناصر وهى الماء والتراب والهواء والنار والسموات السبع صورة من صور الطبيعة
وهى الارواح العلوية التى فوق السموات السبع والمراد بفوق السموات السبع العرش والكرسى
بالارواح العلوية ما تولد منهما من ملائكتهما ارواحهما مع صورهما وغيرهما من العقول والنفوس المجردة
ان كل ذلك غير عنصرية فالسموات وما تولد منها داخلة فى العناصر يدل على ذلك قوله واما
ارواح السموات السبع المدبرة لاجسامها واعيانها اى واجسام السموات السبع فهى عنصرية
وصورة من الطبيعة فانها اى السموات السبع متولدة من دخان العناصر المتولد عنها اى الدخان

من صور الطبيعة وما فوق العناصر وما تولد منها اى عن فوق العناصر ان الضمير باعتبار كثرة الفوق فهو ايضا

الذى

١١٠

الذى تولد عن العناصر فالارواح المنطبعة المدبرة للعناصر ايضا عناصر وما تكون من التكون
عن كل سماء من الملائكة فهو ايضا منها اى من العناصر فهم اى الملائكة الذين تكونوا من السموات
السبع عنصريون كالسموات وما يكون من فوقهم اى من فوق هذه الملائكة طبيعيون فالعرش
والكرسى مع ارواحهما وملائكتهما طبيعيون فما من صورة من الصور مما سوى الله الا وهى صورة
من صور الطبيعه ما عدا الملائكة المهيمية ومنهم العقل الاول فانهم نوريون وان كانوا
طبيعيين لكنهم لا يدخلون تحت حكم الطبيعة وما من صورة من صور الطبيعة الا وهى اما
عنصرى واما طبيعى ولهذا اى ولاجل كون الملائكة التى فوق السموات السبع طبيعيين وصفهم الله
بالاختصام فى الحديث القدسى قوله اعنى الملاء الاعلى تفسير للملائكه الموصوفة بالاختصام
وانما وصف الحق الملاء الاعلى بالاختصام لان الطبيعة متقابلة وهى مظهر ولاية الاسماء المتقابلة
فاجسام الارواح الملائكة العلوية المسماة بالملاء الاعلى والملائكة المهيمية المخلوقة من جلال الله
اجسام نورية طبيعية وهى اول ما خلق الله من الاجسام والتقابل الذى فى الاسماء الالهية التى
هى النسب لما اعطاه النفس الرحمانى وهو عين الطبيعة فكان التقابل للطبيعة لذاتها وللاسماء
بسبب كون الطبيعة محلا لولايتها فكان التقابل فى الاسماء والطبيعة لان الذات من حيث هى
الا ترى الذات وهى الذات الاحدية الخارجة عن هذا الحكم اى عن حكم التقابل كيف جاء فيها الغنى
عن العالمين ولم يجئ فى حق الذات الداخلة فى حكم التقابل الغنى عن العالمين فلهذا اى فلاجل كون
التقابل حاصلا فى الحضرات الاسمائية خرج العالم على صورة من اوجدهم اى العالم وليس من
اوجدهم الا النفس الالهى فخرج العالم متقابل بعضها بعضا فالطبيعة والعالم والنفس الالهى
يقتضى كل واحد منها التقابل فبما اى فبسبب الذى فيه اى حاصل فى النفس الالهى من الحرارة بيان
لما علا ما علا من العالم كالنار والهوى وبما فيه من البرودة والرطوبة سفل من العالم ما سفل
كالتراب والماء فتقابل بعض العالم بعضا بالعلو والسفل لتقابل طبيعتهما بالحرارة والبرودة فخرج
العالم على صورة النفس الالهى من التقابل وبما فيه من اليبوسة ثبت ولم يتزلزل اى ولم يتحرك

وهى موجدهم

فالرسوب وهو مقابل الثبوت والتزلزل للبرودة اى لمقتضى البرودة والرطوبة الا ترى الطبيب
اذا اراد سقى دواء لاحد ينظر في قارورة مائه فاذا اراه اى قارورة مائه ذكر الضمير لاستواء
التذكير والتانيث في قارورة او باعتبار تعلقه لاحد رسب علم الطبيب ان النضج اى قابلية اندفاع
المرض عن هذا الشخص قد كمل فيسقيه اى هذا المريض الدواء ليسرع الدواء في النضج اى في النخاج لا لم يرسب
وانما يرسب لرطوبته وبرودته الطبيعية فظهر ان الرسوب بالرطوبة والبرودة والاسراع للدواء
فاختلف العالم بالكيفيات المختلفة في الطبيعة ثم ان هذا الشخص الانسانى وهو ادم عم عجن اى خمر
الحق طينته بيديه وهو اشارة الى قوله خمرت طينة ادم عم بيدى اربعين صباحا وهما متقابلان
كنايتان عن صفتيه الجلال والجمال الجامعيين بجميع الصفات القهرية واللطفية وان كانت كلتا يديه
يمينا اى وان كانتا متحدين في الاخذ والقوة لكنهما متقابلان بالاثار فلا خفاء بينهما من الفرقان
بالاثار والاحكام ولم يكن بينهما من الفرقان من كونهما يمينا مباركا موصلا الى المطلوب متساويا
في القدرة والتاثير الا لكن كونهما اثنين اعنى يدين دليل واضح على ان بينهما من الفرقان يعنى لو لم يكن
بينهما تقابل لما قال تع بيدى بالتثنية بل قال بيدى بالوحدة وانما قال تقابل اليدان لانه اى
الشان لا يؤثر في الطبيعة الا ما يناسبها وهى اى الطبيعة متقابلة فجاء في حق تخمير طبيعة هذا الشخص
باليدين المتناسبتين للطبيعة في التقابل فعلم منه انه لا يؤثر العلة في المعلول الا بشرط وجود المناسبة
بينهما فاوجد ادم باليدين بهذه المناسبة ولما اوجد باليدين سماه بشرا للمباشرة اللائقة بذلك
الجناب لا المباشرة الغير اللائقة به وهى المباشرة الجسمية الحسية فانه منزه عن هذه المباشرة باليدين
المضافتين اليه لا اليدين الغير المضافتين اليه تع وهما العضوان من اعضاء الانسان فانهما محال ان يضاف
الى الله تع وجعل ذلك الايجاد وهو الايجاد باليدين من عنايته بهذا النوع الانسانى واستدل على جعل
الحق ذلك الايجاد من عنايته بهذا النوع بقوله تع فقال تع لمن ابى عن السجود له اى لادم ما منعك ان تسجد
لما خلقت بيدى استكبرت على من هو مثلك يعنى عنصريا اى لا امتثالك في الخلقة فانه خلقته بيدى و
خلقتك بيد واحدة فالذى خلق بيدين اعلى واشرف ممن خلق بيد واحدة فلم لم تسجد فضلت عليك

المخصوص انه

في الخلقة ما سبب منع سجدتك لمن خلقت بيدى بمجرد الاستكبار ام كنت من العالين عن العنصر ولست
كذلك اى ولست من العالين عن العنصر فتعين ان المانع من السجود استكبارك القبيح اللازم لشانك الخبيث
ويعنى بالعالين من علا بذاته عن ان يكون في نشاته النورية عنصريا وان كان طبيعيا وهم الملائكة
المهيمون والملائكة المقربون كجبرئيل وغيره من ملائكة العرش والكرسى فما فضل الانسان اى نوع
الانسان غيره من الانواع العنصرية الا بكونه بشرا من طين فهو افضل نوع من كل ما خلق من العناصر
من غير مباشرة باليدين وغيره من العنصريات الارضية والسماوية حاصلة بمباشرة يد واحدة ومن غيره
ورود النص في مباشرته فالانسان في الرتبة فوق الملائكة الارضية والسماوية والملائكة العالون
خير من هذا النوع الانسانى بالنص الالهى وهو قوله ام كنت من العالين وقوله ومن ذكرنى في ملاء
ذكرته في ملاء خير منهم فالانسان من حيث كونه جامعا لجميع ما في الحقايق الكونية والالهية خير من
الملائكة العالين فكان بعض افراد هذا النوع كالانبياء والمرسلين افضل من هذه الملائكة وغيرها
من الموجودات فيكفى خيرية الملائكة من هذا النوع الانسانى خيريتهم من بعض افراد النوع كما قال
المحققون من علماء الشريعة رسل الملائكة افضل من عامة البشر فكل واحد من الانسان والملائكة
العالين فاضلا ومفضولا فالانسان من حيث حقيقته الجامعة لجميع المراتب افضل من الموجودات
العنصرية والطبيعية فكان الانسان افضل من الملائكة العالين من ذلك الوجه والعالون افضل
من الانسان من حيث انه لم يكن نشاتهم النورية عنصريا واليه اشار بقوله ويعنى بالعالين الى فالمراد
بالخيرية بالنص الالهى هى هذه الخيرية لا الخيرية من كل الوجوه فمن اراد ان يعرف النفس الالهى
بحقيقته فليعرف العالم الذى هو صورته وانما توقف معرفة النفس الالهى الى معرفة العالم فانه
اى لانه من عرف نفسه وهو جزؤ من العالم عرف ربه فان نفسه تفصيل وتعريف لربه فمن عرفها
عرفه ولما يوهم قوله الذى ظهر فيه صفة للرب فسره ليعلم ابتداء انه صفة للعالم لا للرب فقال
اى العالم ظهر في نفس الرحمان الذى نفس الله به اى بسبب الرحمان عن الاسماء الالهية قوله ما مفعول
نفس تجده ضمير الفاعل عايد الى الاسماء من عدم ظهور اثارها متعلق بتجد بيان لما والذى تجد

من عدم ظهور اثارها هو الكرب بظهور اثارها متعلق بنفس اى نفس الله عن الاسماء الكرب بسبب ظهور
اثارها اى ازال عنها الكرب بسبب اظهار كمالاتها التى فى كونها ولو بقى اثارها فى بطونها فلم تظهر
فى اوقاتها للزم الكرب للاسماء فاظهرها الله فى اوقاتها لئلا يلزم الكرب لان الكرب يحصل ثم ازاله
الله بتنفسه عن الاسماء فان هذا محال فى حق الله وحق الاسماء فامتن على نفسه بقوله الحمد لله بما اوجده
اى بالذى اوجده من صور الاعيان فى نفسه بفتح الفاء متعلق باوجد فاولا ترى كان اى حصل للنفس
اى من النفس الرحمانى انما كان فى ذلك الجناب الالهى اى عن الحضرة الاسم الله الجامع ثم لم يزل الامر يتنزل بتنفس
العموم الى اخر ما وجد فالكل اى ظهور العالم كله فى عين النفس الرحمانى كالضوء اى كظهور الضوء فى ذات
الغلس اى فى اخر ظلمة الليل فكما ان الليل والنهار لا يظهر احدهما بدون الاخر كذلك لا يظهر كل واحد
من النفس الرحمانى والعالم بدون احدهما والعلم الحاصل بالبرهان فى سلخ النهار اى فى اخره لمن نفس
اى لمن نام ولم يحصل علم ما قلته بالكشف قبل النوم فقوله لمن يتعلق بالعلم و فى سلخ النهار فيرى
الناعس الذى مفعول يرى قد قلته من تحقيق نفس الرحمان والعالم رؤيا مفعول ثان ليرى تدل على النفس
صفة للرؤيا فيريحه اى يريح هذا العلم الناعس من كل غم اى من كل جهل حاصل فى تلاوته اى فى فكره
عبس اى كانه تلى بلسان الحال عبس وتولى حيث كانت نفسه فى ضيق الجهل وعبوس الفكر لكن هذا العلم
لا يجد به نفعا لانه تعبير واستدلال بنظر العقل فلا يستلزم علم حقيقة ما يراه هذه الابيات فى حق
من طلب العلم بنظر عقلى لا من طلب بالكشف واما الذى طلب بطريق التجلى والكشف فحصل مطلوبه
فهو الذى قال فى حقه ولقد تجلى للذى قد جاء فى طلب القبس شبه السالكين بحال موسى ع م فى حصول
مطلوبهم فكما تجلى الله لموسى فى طلب القبس من النار كذلك تجلى الله للسالكين الذين جاؤا فى طلب القبس
من النور فنفع علمهم لحصوله فى وقته فرآه اى راى موسى الحق نارا وهى صورة مطلوبه وهو نور فى الملوك
وهم الذين خلصوا عن ظلمة الطبيعة وملكوا نور الحق فلا ليل عندهم والعالم كله نهار عندهم وفى العسس
وهم السالكون الذين لم يصلوا درجة التحقيق ولم يتخلصوا عن ظلمة طبيعتهم وهم يتصرفون فى ظلمة طبيعتهم
بالنور الالهى كما يتصرف العسس فى ظلمة الليالى بالنار فكما ان العسس تابع فى التصرف بالملوك كذلك

اى العلم م

السالكون

السالكون المتوسطون تابعون فى تصرف طبيعتهم الظلمانية بالكمل والمرشدين هم ملوك الطريقة
وسلاطين الحقيقة فاذا فهمت مقالتى تعلم بانك مبتئس اى فقير ليس لك شئ من العلم بالحقايق
فدعوتك غنى بالعلم كدعوة الفقير المفلس غنى بالمال وهذا دعوة من الشيخ رحمة الله فى تحصيل العلم
من طريق العقل الى طريق الكشف لو كان موسى ع م يطلب غير ذا اى غير النار لراه اى لراى الحق فيه
اى فى مطلوبه اى مطلوب كان وما نكس الحق فى اعطاء كل طالب اذا توجه اليه فيتجلى له الحق فى صورة مطلوبه
وهو منزه عن الصورة والصورة تنشأ عن بصر الرائى ولما فرغ عن بيان الحقيقة العيسوية وما
يتعلق بها شرع فى بيان حكمته وتحقيق الايات الواردة فى حقه ع م فقال واما هذه الكلمة العيسوية
لما قام لها اى الكلمة العيسوية فى اليوم الاخر الحق فى مقام حتى نعلم بالمتكلم ويعلم بالغايب استفهمها
اى استفهم الحق كلمة عيسى ع م عما ينسب اليها اى الى كلمة عيسى ع م والى امها من الالوهية حتى يعلم
الحق هل هو اى المنسوب اليها وهو الالوهية حق واقع فى نفس الامر ام لا مع علمه الاول بهل وقع ذلك
الامر ام لا لكنه استفهم ليظهر علمه الاول عن صورة عيسى ع م وانما لم يقل عما نسب اليهما مع ان الالوهية
منسوبة اليهما اذ لا يقع دعوى الالوهية عن المراة لذلك استفهم عيسى ع م عن الالوهية المنسوبة
الى امه دون امه فجمعها فى الاستفهام فقال له اى فقال الله لعيسى ء انت قلت للناس اتخذونى
وامى الهين من دون الله يعنى ء انت نسبت الالوهية اليك وامرت بالناس باتخاذكما الهين من دون الله
ام الناس نسبوا الالوهية واتخذوكما الهين من عند انفسهم فلا بد فى الادب من الجواب للمستفهم
بكسر الهاء اى لا بد فى الادب ان يجيب المستفهم الذى استفهمه جوابا موافقا لسؤاله لانه لما تجلى له الحق
فى هذا المقام وهو مقام التفرقة وهو ضمير الخطاب وفى هذه الصورة وهى صورة الاستفهام الانكارى
اقتضت الحكمة الجواب فى التفرقة بعين الجمع اى اقتضت الحكمة الجواب الجامع لمقام الفرق والجمع
فقال وقدم التنزيه سبحانك فحدد بالكاف التى تقتضى المواجهة والخطاب فميز اولا بين العبودية
والالوهية وهو التفرقة فخاطبه فى الجواب كما خاطبه فى السؤال ما يكون لى من حيث انا النفسى اى من حيث
عبوديتى وانيتى دونك من دون ربوبيتك وهويتك ان اقول ما ليس لى بحق اى ما تقتضى هويتى

مطلوبه م

ولاذاتي فان تقتضي ذاتي العبودية لا الالوهية فلا اكون اقول ما تقتضيه ذاتي ان كنت قلته
اى ليس لي بحق وهو الالوهية فقد علمته لانك انت القائل في صورتي ومن قال امرا فقد علم ما
قال وانت اللسان الذى اتكلم به والوجود للسان والقول كله لك ومالي الا العدم وهذا هو
جهة الجمع كما اخبرنا رسول الله ع م عن ربه في الخبر الالهي فقال كنت لسانه الذى يتكلم به في انه
اخبر عن الاشياء على ماهي عليه فان العبد اذا تقرب اليه علم الاشياء على ماهي عليه فاخبر عنها
فعلمه علم الحق ولسانه لسان الحق فجعل الحق هويته اى هوية نفسه بقوله كنت لسانه عين
لسان المتكلم بحسب الحقيقة ونسب الكلام الى عبده بقوله الذى يتكلم به لكونه غير المتكلم بحسب لكونه عين المتكلم م
التعين فالمتكلم هو العبد لكنه بالحق يتكلم وهو نتيجة قرب النوافل فجمع التنزيه والتشبيه في كلام
واحد ثم تمم العبد الصالح الجواب بقوله تعلم ما في نفسي من الكمالات والنقايص المستترة بهويتي
لان نفسي بحسب الحقيقة عين نفسك والمتكلم اى والحال ان المتكلم بهذا القول الحق لكنه بلسان
عيسى ع م وهو اشارة الى نتيجة قرب الفرايض ولا اعلم ما فيها فنفى بلسان عيسى ع م العلم الحق
عن هوية عيسى ع م من حيث هويته فانه ح عدم لا من حيث انه اى لا من حيث ان عيسى ع م قائل
وذو اثر فانه من هذه الحيثية عين الحق انك انت فجاء بالفصل والعماد وهو انت تاكيدا للبيان
واعتمادا عليه اذ لا يعلم الغيب الا الله ففرق عيسى ع م حقا بجعله مخاطبا بقوله سبحانك وجمع بقوله
ان كنت قلته فقد علمته ووحد وهو لازم للجمع وكثر وهو لازم للتفرقة ووسع من حيث سريان
هويته جميع الموجودات وهو قوله تعلم ما في نفسي وضيق باعتبار المظاهر وهو قوله ولا اعلم
ما في نفسك واتى كله بالتشديد للمبالغة ثم قال العبد الصالح متمما للجواب اذ الجواب تحصل
بقوله ان كنت قلته فقد علمته فعد ذلك من متماته ما قلت لهم الا ما امرتني به فنفى اولا عن نفسه
قولا مشيرا الى انه ما هو ثمه اى الى ان عيسى ليس هو موجودا في هذا المقام حتى يقول قولا بل الوجود كله لله
ثم اوجب القول ادبا مع المستفهم ولو لم يفعل كذلك لاتصفه عيسى ع م بعدم العلم بالحقايق وحاشاه من ذلك
فلو لم يثبت الهوية الالهية بعد نفيه الهوية العيسوية لكان نفيا مطلقا وليس كذلك بل الامر

الاثبات بعد النفي او النفي بعد الاثبات فاثبت الهوية الالهية فقال الا ما امرتني به وانت المتكلم على لساني
وانت لساني فاثبت الهوية الالهية في ضمن الهوية العيسوية فالقول قول الحق واللسان لسان الحق لكن ظهر
في الصورة العيسوية فانظر الى هذه التنبية من الانبا على وزن تفعلة الروحية الالهية اى فانظر
الى هذا الاخبار الروحي الالهي او من الشيء باعتبار السؤال من طرف الحق والجواب من عيسى ع م
يعني فانظر الى هذا السؤال والجواب ما الطفها بعبارتها وما ادقها باشارتها ان اعبدوا الله فجاد
عيسى ع م ما امره الله به بالاسم الله لاختلاف العباد في العبادات واختلاف الشرايع ولم يخص
اسما خاصا دون اسم ولم يقل ان اعبدوا الرحمان او غيره من الاسماء الخاصة بل جاء بالاسم الجامع
للكل اى لجميع الاسماء ثم قال عيسى ع م له اى لله ربي وربكم ومعلوم ان نسبته اى نسبة الحق
الى موجود ما بالربوبية غير نسبته الى موجود اخر فان عبد الرحيم ليس بعبد القهار فلذلك
اى فلكون نسبة الربوبية باختلاف المظاهر فصل عيسى ع م الرب بقوله ربي وربكم بالكنايتين
كناية المتكلم وكناية المخاطب الا ما امرتني به فاثبت نفسه مامورا وليس نفسه سوى عبوديته
اذ لا يؤمر الا من يتصور منه الامتثال الى الامر وان لم يفعل فكان نفسه عين عبوديته والا لما قال
الا ما امرتني به ولما كان الامر اى امر الحق عباده بالتكليف ينزل من الحضرة الجامعة لجميع الاسماء
وهو الاسم الله بحكم المراتب اى بحكم المظاهر الكونية فيتصف بصفاتها من الحدوث والامكان
وغير ذلك من الصفات الامكانية لذلك اى لاجل نزول الامر التكليفي بحكم المراتب ينصبغ كل من
ظهر في مرتبة ما من المراتب بما اى بالذى تعطيه حقيقة تلك المرتبة فان القران الكريم بالنسبة
الى الحق القديم قديم وباعتبار نزوله وظهوره في مراتبنا حادث وجواب لما محذوف تقديره
لما كان الامر ينزل نزل بحكم المراتب او قوله ينصبغ لان قوله لذلك مؤخر عنه معنى فمرتبة المامور
هي مرتبة كلية مشتملة على مراتب مخصوصة جزئية لها حكم وهو التسليم والطاعة والقبول
بامر آمره يبدو اى يظهر ذلك الحكم في كل مامور اى في كل مرتبة من جزئيات تلك المرتبة الكلية
ومرتبة الامر وهي مرتبة جامعة لجميع مراتب مخصوصة وهي مرتبة الاسم الله لها حكم يحكم به

علي المامور وهو التكليف الشرعي للمامور بيد وافي كل امر من خصوصيات تلك المرتبة الكلية الآمرة
فيقول الحق اقيموا الصلوة فهو الامر والمكلف بكسر الفاء والمامور العبد فكان الحق في مرتبة الامر
يظهر منه الحكم والعبد في مرتبة المامور يظهر منه الطاعة الآمر ويقول العبد رب اغفر لي
فهو الامر بحسب مفهوم الصيغة واللغة لا بحسب الاصطلاح وكذا قوله والحق المامور ولا يسمى
الحق بحسب الشرع بانه مامور بامر شئ لكن اهل الله قد يطلقون لكشف المعاني المستورة علي اعين
اهل الحجاب لحكمة تقتضي كشفها فكان كل واحد من الحق والعبد آمرا ومامورا لكن المامور في حق الحق
بمعنى المطلوب والامر في حق العبد في رب اغفر لي بمعنى الطالب واليه اشار بقوله فما يطلب الحق
من العبد بامر هو بعينه يطلب العبد من الحق بامره وليس ما طلبه كل واحد من الاخر بامره الا
الاجابة وكانت الاجابة مطلوبة فمطلوب العبد من الحق بقوله رب اغفر لي وجود الغفران ومطلوب
الحق من العبد بقوله اقيموا الصلوة اقامة الصلوة اذ لا يتصور اقامة الصلوة الا من فعل العبد
فحصول الصلوة من الحق محال لذلك طلب حصولها من العبد كما ان حصول الغفران لا يكون الا من الحق
لذلك طلب العبد من الله ولهذا اى ولاجل كون المطلوب من الطرفين الاجابة كان كل دعاء اى طلب
سواء كان من الحق او العبد مجابا ليحصل المجازاة بينهما كما قال من اطاعني فقد اطعته ومن عصاني فقد
عصيته ولا بد ان تاخر حصول الدعاء عن وقت الطلب كما يتاخر حصوله عن بعض المكلفين فمن اقيم
مخاطبا باقامة الصلوة فلا يصلي في وقت اى في وقت كونه مخاطبا فيؤخر الامتثال فيصلي في وقت
اخر ان كان متمكنا اى قادرا بالاقامة من ذلك اى في ذلك الوقت فلا بد من الاجابة من العبد
ولو تاخر الامر التكليفي بالقصد اى بقصد العبد ثم قال عيسى وكنت عليهم اى علي الامم ولم يقل
علي نفسي معهم اى لم يفصل بين نفسه وانفسهم كما قال ربي وربكم اى كما فصل بين ربه وربهم بقوله
ربي وربكم شهيدا ما دمت فيهم وانما قال هذا القول لان الانبياء شهداء علي اممهم ما داموا فيهم
فلما توفيتني اى رفعتني اليك وانما فسر توفيتني برفعتني ليثبت حيوة عيسى ع م وحجبتهم عني وحجبتني
عنهم كنت انت الرقيب عليهم في غير مادتي بل في موادهم بمعنى المعية بحكم والله معكم لا بمعنى الحلول

في موادهم

في موادهم الروحانية والجسمانية فانه محال في حق الله كما ثبت عند اهل الله اذ كنت تعليل لقوله
بل في موادهم بصرهم الذى يقتضي المراقبة وهو البصر المجرد عن المواد وهو النور الالهي فشهود الانسان
اى الانسان الكامل نفسه شهود للحق اياه لكون الحق بصر الانسان الكامل دون غيره وجعله اى جعل
عيسى ع م ذلك الشهود في الحق باسم الرقيب لانه اى لان عيسى ع م جعل الشهود له اى للحق في قوله وكنت
عليهم شهيدا لان شهود عيسى شهود الحق في مادة عيسى ع م فلم يفصل بينه وبين ربه فاراد ان يفصل
بينه وبين ربه كما هي عادة العالمين بالحقايق حتى يعلم انه هو اى عيسى هو عيسى لكونه عبدا في الواقع
ويعلم ان الحق هو الحق في الواقع لكونه ربا له فجاء لنفسه بانه شهيد لان الشهيد قد يؤخذ بمعنى الشاهد
علي الشخص الحاضر عنده وجاء في الحق بانه رقيب لان الرقيب هو الشاهد علي الشئ ازلا وابدا وفرق
بين نفسه وبين ربه في الشهود عليهم لذلك قيد شهوده بقوله ما دمت فيهم واطلق في الحق بقوله
انت الرقيب عليهم وقدمهم في حق نفسه فقال عليهم شهيدا ما دمت فيهم ايثارا لهم في التقدم
وادبا واخرهم في جانب الحق عن الحق في قوله الرقيب عليهم لما يستحق الرب من التقدم بالرتبة ثم اعلم
اعلم عيسى ع م علي صيغة الماضي اى اخبر ان للحق الرقيب الاسم الذى جعله عيسى ع م لنفسه وهو الشهيد
في قوله عليهم شهيدا فقال وانت علي كل شئ شهيد يعني انا شهيد علي قوم مخصوص ما دمت فيهم وانت
عليهم وعلي كل شئ شهيد ازلا وابدا وهي شهادة الحق في مقام الجمع والاطلاق فجاء بكل للعموم وبشئ
لكونه انكر النكرات وجاء باسم الشهيد فاذا كان الامر كذلك فهو الشهيد علي كل مشهود بحسب ما
يقتضيه حقيقة ذلك المشهود فنبه عيسى ع م بقوله وانت علي كل شئ شهيد علي انه تع هو الشهيد
علي قوم عيسى ع م حين قال وكنت عليهم شهيدا ما دمت فيهم فهي اى شهادة عيسى ع م شهادة الحق
عليهم في مادة عيسوية كما ثبت انه لسانه وسمعه وبصره فاثبت الشهادة اولا لنفسه بقوله وكنت
عليهم شهيدا ونفى ثانيا باثباتها وحصرها للحق بقوله وانت علي كل شئ شهيد لا لغير ثم قال الحق او عيسى
كلمة عيسوية ومحمدية مقول قال اما كونها عيسوية فانها قول عيسى ع م باخبار الله عنه في كتابه
واما كونها محمدية فلوقوعها عن محمد ع م بالمكان الذى وقعت منه فقام محمد ع م بها اى بهذه الكلمة

ليلة كاملة يرددها لم يعدل الى غيرها حتى طلع الفجر فهذه الكلمة المنسوبة الى عيسى والى محمد عليهما السلام
قال عيسى ع م قوله تع ان تعذبهم بجز مهم وهو جعلهم شركاء الله فانهم عبادك لا اعتراض على المولى المطلق
فيما يفعل بعبيده بما استحقوا به وان تغفر لهم اى تسترهم عن الذنوب فانك انت العزيز الحكيم اى
انت القادر القوى على عفو المجرمين فان عذبت فعدل وان غفرت ففضل هذا تفسيرها واما
اشاراتها ولطايفها فسنبيّنك وهم فى قوله ان تعذبهم وان تغفر لهم ضمير الغايب كما ان هو فى قوله تع
قل هو الله احد وفى غير ذلك ضمير الغايب كما قال هم الذين كفروا بضمير الغايب فكان الغيب سترا لهم
عما يراد بالمشهود الحاضر عالم الشهادة وبما يراد به هو الحق تع اى يشاهد الحق بالمشهود الحاضر ويستدل به
فكان الحق نفسه مشهودا بالعالم الشهادة وهم لا يشاهدون الحق بالمشهود ولا يستدلون به لكون
الغيب سترا وحجابا لهم فكانوا محجوبين عن الحق فاذا كان الغيب سترا لهم فقال ان تعذبهم بضمير
الغايب وهو اى الغايب عين الحجاب الذى هم كانوا فيه اى ذلك الحجاب الذى عن الحق اى حصل
عن الحق فغيب الحق سترهم فالحق معهم فى حجابهم بل الحق عين حجابهم وهم لا يشعرون بذلك فذكرهم الله
النبى فتذكر النبى ع م بتشديد الكاف فدعا لهم بضمير الغايب فى قوله ان تعذبهم على كونهم فى حجاب
فى الحيوة الدنيا قبل حضورهم بين يدى الله فى يوم القيمة حتى اذا حضروا بين يدى الله وشاهدوا
ما كانوا عليه قبل ذلك من الحجاب تكون الخميرة خميرة ما اودع فى طينة ابدانهم من استعداد الوصول
الى حضرة الحق قد تحكمت فى العجين اى فى عجينهم العجين طينة ابدانهم فصيرته اى صيرت الخميرة
العجين فى وقت حضورهم مثلها اى مثل الخميرة فى ايصالهم الى الحق فمقتضى الستر والحجاب عن الحق
والخميرة الكشف عن الحق والوصول الى الحق فقد تحكم عجينهم على خميرتهم فى الحيوة الدنيا فصيرها مثله
فى عدم الايصال الى الحق فاذا قامت قيامتهم انتهى حكم العجين فتحكمت فيه كما فيها فصيرته مثلها كما صيرها
مثله فقيام النبى بهذه الاية ليلة كاملة وانتهاؤه عند ظهور نور الشمس يدل على انهم فى ستر من الحق
فى الحيوة الدنيا فهى كلها ليلة كاملة فى حقهم لذلك لم يفعل العكس ولا نهارلهم فى الدنيا لعدم ظهور
الحق لهم فيها لعدم شهودهم انفسهم فنهارهم عند شهودهم انفسهم وشهودهم الحق فى اليوم الاخر فالحق

مذكورهم ماداموا فى غيبه فى موادهم الغيبية فاذا حضروا بين يدى الله فى يوم القيمة فالحق مشاهدهم
فى موادهم الصورية الاخروية مع كونه مشاهدهم فى مقام الجمع الالهى ازلا وابدا فتذكيرهم الحق
النبى على هذا الوجه يدل على استحقاقهم المغفرة بدعاء النبى فانهم عبادك فافرد الخطاب للتوحيد
الذى كانوا عليه فى التولد وفى جواب الست يعنى وان خالفوا امرك فى الظاهر ويعبدون غيرك
ويجعلون لك شريكا لكنهم فى المعنى يعبدونك لكون فطرتهم الاصلية على التوحيد ولا ذلة اعظم
من ذلة العبيد وانما كانوا عبادك لانهم لا تصرف لهم فى انفسهم فهم بحكم ما يريد بهم سيدهم ولا شريك له
اى لسيدهم فيهم وانما كان لا شريك لله فيهم فانه قال بلسان نبيه عبادك فافرد فلما توجه ان يقال
اذا كانوا بحكم ما يريد به سيدهم فلا استحقاق لهم العذاب الموجع من هذا الوجه قال والمراد بالعذاب
اذلالهم والحال لا اذل منهم لكونهم عبادا فذواتهم تقتضى انهم اذلاء فلا تذلهم فمعنى قوله ان تعذبهم
اى ان تريد اذلالهم فانك لا تذلهم بادون مما هم فيه من الاذلال من كونهم عبيدا فلا سبيل الى اذلالهم
لامتناع اذلال الاذلاء وامتناع تعلق قدرتك بالممتنع ولا سبيل الى العذاب الموجع على الشق الاول
من الترديد لعدم استحقاقهم من هذا الوجه وان تغفر لهم اى تسترهم عن ايقاع العذاب الموجع الذى
يستحقونه بمخالفتهم بامرك التكليفى اى تجعل لهم غفرا يسترهم عن ذلك العذاب ويمنعهم منه
فانك انت العزيز اى المنيع الحمى يعنى ان ذاتك بحسب الاسم العزيز الغفور يقتضى مظهرا يظهر بهما
كمال الظهور ولا اكمل مظهرا ممن جعل لك شريكا فان لم تسترهم من العذاب لفاتت هذه الحكمة التى
يراد وقوعها وهو ظهور الحق بكمال الغفارية فلابد من ظهور الحق بكمال الغفارية ولابد من اجابة
دعاء الرسول فى حقهم باذن الله فلابد من ستر الحق عنهم ايقاع العذاب الذى يستحقونه بجرمهم هذا
فى حق المشركين الذين استحقوا العفو والمغفرة فى العلم الازلى بشرط دعاء الرسول ليلة الكاملة
فخاتمتهم فى اخر نفسهم على الايمان واما الذين قبضوا على الشرك فلن يغفر الله لهم فلا يؤذن للرسول
ان يدعو لهم بل يدعو عليهم لوجوب التعذيب فى حقهم بالنص ولا يجوز الحاحا من النبى ع م على ربه
فى المسئلة ليلة كاملة طلبا للمغفرة لمن وجب فى حقه التعذيب بالنص فلا ينفع الدعاء لهم فالانبياء

معصومون عن فعل العبث قال القاضي البيضاوي في تفسير الاية وعدم غفران الشرك مقتضى الوعيد
فلا امتناع فيه لذاته ليمتنع الترديد تم كلامه فح ليس المراد من الترديد طلب المغفرة لهم بل ثناء الله
من النبي عم بكمال التوحيد وكمال القدرة لكن الانبياء ممنوعون بالنص الالهي عن طلب المغفرة للمشركين
فكان الترديد عبادة خاصة للرسول نافعة له لا لهم هذا وان كان له وجه لكن ظاهر الاية وقرينة الحال
وهي تلاوة النبي عم في ليلة كاملة يدلان على ما قاله الشيخ رحمه من انه دعاء لهم من النبي عم باذن الله فما كان
الدعاء الا لطلب الاجابة فاجاب الله دعاءه ولو لم يجب لرده في كرة او كرتين او ثلث كراة كما قال
استغفر لهم او لا تستغفر لهم ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم فمنع نبيه عن طلب الاستغفار
للمشركين وكما قال لن تراني يا موسى فمن سنة الله منع نبيه عم عن فعل ما لا يفيد ولو لم يفد هذا
الترديد في حقهم لما ترك نبيه عم عليه في ليلة كاملة فما ترك الترديد الا بطلوع الفجر ولو طال
لطال فظاهر الاية يدل على كمال شفقته النبي عم وترحمه عليهم فما هذا الا دعاء وشفاعة لهم لا بمجرد
ترديد خال عن طلب المغفرة وهذا الاسم العزيز اذا اعطاه اي هذا الاسم الحق لمن اعطاه من عباده يسمي الحق
في ذلك الوقت بالمعز والعبد المعطى له هذا الاسم بالعزيز لكونه مظهر التجلي الحق بالعزة فيكون الحق
منيع الحمى اي ما نعا حماه الاعين عبده عما يريد به المنتقم والمعذب من الانتقام والعذاب فمقتضى هذا
وما حماه

الاسم منع العذاب عن العبد المذنب لذلك التجاء في دعائه اليه فاجاب الله دعاءه حفظا عن اضاعة
مجاهدته في ليلة كاملة وجاء بالفصل والعماد ايضا تاكيدا للبيان ولتكون الاية على مساق واحد في قوله
انك انت علام الغيوب وقوله كنت انت الرقيب عليهم فجاء ايضا انك انت العزيز الحكيم اعاده ليتفرع
عليه بعض الاحكام فكان ترديد النبي ليلة سؤالا عن النبي عم والحاحا منه على ربه في مسئلة ليلة الكاملة
الى طلوع الفجر يرددها اي يردد النبي عم تلك المسئلة طلبا للاجابة فلو سمع الاجابة في اول سؤاله ما كرر سؤاله
فكان الحق يعرض عليه اي على النبي فصول ما استوجبوا به اي استحقوا به العذاب وهو الذنب الذي يطلب
المغفرة وهو ما عدا الشرك اذ الشرك لا يقبل المغفرة فالشيء لا يطلب ما لا يقبله عرضا مفصلا اي
كل واحد واحد من الذنوب والمذنبين فيقول النبي له اي للحق في كل عرض وعين عين اي في كل عرض وعين
عرضي

فردا

فردا فردا ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم فلو راى النبي عم في ذلك
العرض اي عرض الحق على النبي عم ما يوجب تقديم الحق وايثار جنابه من ان الحق يريد القهر والانتقام
منهم لا يريد المغفرة لهم لدعا عليهم لا لهم لان الانبياء لا يريدون ما لا يريد الحق فعلم النبي عم في
ذلك العرض ان الحق يريد العفو والمغفرة لهم بدعائه عم فبالغ في دعائه ليلة كاملة فما عرض الحق
عليه اي على النبي عم الا ما استحقوا به اي بسبب ذلك الشيء وهو الذنب ما فعلوا استحقوا اي الذي
تعطيه اي تعطي ذلك الشيء هذه الاية قوله من التسليم لله والتعريض لعفوه بيان لما يعني ان هذه الاية
تعطي الرسول ما استحقوا به من ان الرسول يسلم لله في دعائه لهم اذ لا يدعو لهم الا بامر الحق ويعرض على الحق
مغفرتهم فما نزل الاية عليه الا ان يشفع لهم ولا يشفع الا لمن يقبل الشفاعة وقد ورد في الخبر
ان الحق اذا احب صوت عبده في دعائه اياه اي الى الحق اخر الاجابة عنه اي عن العبد حتى يتكرر ذلك
الدعاء منه اي من العبد حبا فيه اي في دعائه لا اعراضا عنه ولذلك اي ولاجل تاخير الاجابة عن العبد
حبا من الله ليتكرر من العبد جاء بالاسم الحكيم والحكيم هو الذي يضع الاشياء في مواضعها ولا يعدل بها
اي الاشياء عما اي عن الذي تقتضيه وتطلبه حقايقها اي حقايق الاشياء بصفاتها اي بصفات الحقايق
فالحكيم هو العليم بالترتيب فكان رسول الله عم بترداده هذه الاية على علم عظيم من الله فمن تلى
هذه الاية فهكذا يتلوا اي كتلاوة الرسول في كونه على علم عظيم والا فالسكوت اولى به فاذا وفق
الله عبدا الى نطق بامر ما فما وفقه اي العبد اليه اي الى نطق الا وقد اراد اجابته اي اجابة عبده فيه اي
في ذلك النطق وقضا حاجته فاذا كان الامر كذلك فلا يستبطي اي فلا يغتم احد بتاخير ما يتضمنه ما
وفقه له من الدعاء وليثابر اي وليواظب على دعائه مثل مثابرة رسول الله على هذه الاية في جميع احواله
اي احوال الرسول حتى يسمع الداعي باذنه الجسماني او يسمعه القلبي كيف شئت او كيف سمعك الله
الاجابة فان جازاك الحق بسؤال اللسان اسمعك باذنك وان جازاك بالمعنى اسمعك بسمعك فص حكمة رحمانية
اي زبدة المعلوم المنسوبة الى الرحمان حاصلة في كلمة سليمانية اي في روح هذا النبي عم فكل من علم
هذه الحكمة وتكلم بها فمن روح هذا النبي عم قال الله تعالى حكاية عن قراة بلقيس كتاب سليمان انه يعني

الكتاب الملقى الى من سليمان وانه اى مضمونه انما رجع الضمير الثاني الى المضمون لا الى الكتاب
لان ما في الكتاب لا ينحصر في البسملة بسم الله الرحمن الرحيم فاخذ بعض الناس اى ذهب بعض المفسرين
في تقديم يتعلق باخذ باعتبار تضمنه معنى شرع وان كان متعديا باسم سليمان على اسم الله اى
قدم سليمان في كتابة اسمه فحكى بلقيس مع حواشيها كذلك ولم يكن كذلك والحال ان سليمان لم يقدم اسمه
على اسم الله في كتابه بل انما كان التقديم عن قراءة بلقيس لانها لما قالت بلقيس لحواشيها انى القى
الى كتاب كريم نصب السامعون اعينهم وانتظروا الى ذكر الملقى فاقتضى المقام تقديم اسمه على اسم
الله في قراءة بلقيس وليس كذلك في كتاب سليمان بل قدم اسم الله على اسمه وتكلموا في ذلك اى
وجه تقديم سليمان اسمه على اسم الله بما لا ينبغي يتعلق بتكلموا اما بيان لما لا ينبغي لا يليق بمعرفة سليمان
بربه فانهم قالوا انما قدم اسمه على اسم الله لئلا يحرق الكتاب بحرمة صاحبه وبعضهم قالوا انما قدم
اسمه على اسم الله لانها ملكة كافرة فخاف سليمان شتمها عند القراءة فقدم اسمه ليرجع الشتم اليه لا
الى الله كل ذلك لا يليق بحضرة سليمان العالم بالامور على ما هي عليه لذلك ذهب الشيخ الى ان سليمان عم
لم يقدم اسمه على اسم الله والتقديم انما يتوهم عن حكاية بلقيس وكيف يليق ما قالوه وبلقيس تقول لحواشيها
فيه اى في حق الكتاب التي الى كتاب كريم اى يكرم عليها اى على بلقيس وسليمان عم عالم بهذا القول من بلقيس
قبل ان تقول فكيف يليق بهذا المعرفة معرفة سليمان عم ما قالوه في حقه من نسبة الجهل وانما حملهم
اى بعض الناس على ذلك التقديم ربما فاعل حملهم علة حملهم على التقديم تمزيق كسرى كتاب رسول الله يعني
قالوا انما قدم سليمان عم اسمه على اسم الله لئلا تمزق كتابه كما مزق كتاب كسرى رسول الله لتقديم اسم الله
على اسمه فقولهم قدم الرسول اسم الله على اسمه عليه السلام وقولهم مزق كسرى كتاب رسول الله فقد اصابوا فيه
لكنهم اخطأوا في قولهم ان تمزيق كسرى كتاب رسول الله لتقديم اسم الله على اسمه ولولا ذلك التقديم لما مزقه
والى بطلان هذا القول اشار بقوله وما مزق قد اى وما مزق كسرى كتاب رسول الله حتى قراء كله وعرف
مضمونه ولو كان تقديم اسم الله سببا التمزيق كتاب رسول الله لما قراء كله بل مزق عند رؤية اسم الله بدون
قراءة ما في الكتاب فما مزق الا لعدم توفيق الله له فكذلك اى ككسرى كانت تفعل بلقيس اى ما مزقته حتى قرأت

كله

كله وعرفت مضمونه اولم توفق من التوفيق على البناء المجهول لما وفقت له فسبب التمزيق عدم
التوفيق وسبب عدم التمزيق التوفيق فلم يكن يحمى الكتاب عن الاحراق بحرمة صاحبه تقديم
اسمه عم على اسم الله ولا تاخيره اى لم يكن تقديم اسمه عم ولا تاخيره سببا لحفظ الكتاب
عن التمزيق قوله الكتاب مفعول يحمى وتقديم فاعله فاتى سليمان عم بالرحمتين رحمة الامتنان
وهي ما يحصل من الله للعبد بدون مقابلة عمل من اعماله بل عناية سابقة في حق عبده كاعطاء الوجود و
القدرة والعمل والصحة فانها رحمة من الله للعبد ليست في مقابلة عمل بل منة وعطاء محض من الله
ورحمة الوجوب وهي التي تحصل من الله للعبد بمقابلة عمله كاعطائه ثواب اعمالهم في الجنة اللتان
هما الرحمن الرحيم فامتن اى امتن الحق بالرحمن لعموم حكمه على جميع الموجودات فامتن بقوله رحمتي
وسعت كل شئ وبقوله ربنا وسعت كل شئ رحمة وعلما واوجب اى جعل الحق على نفسه الرحمة واجبا
بالرحيم المخصص بالرحمن العام وهذا الوجوب اى وجوب الرحمة من الامتنان فدخل الرحيم في الرحمن
دخول تضمن يعني دخول الخاص تحت العام وانما كانت رحمة الوجوب من رحمة الامتنان فانه كتب على نفسه
الرحمة سبحانه ليكون ذلك اى وجوب الرحمة للعبد بما اى بسبب الذى ذكره الحق من الاعمال بيان لما
اوالضمير التي ياتي بها هذا العبد قوله حقا خبر ليكون على الله متعلق بحقا اوجبه الضمير المنصوب
يرجع الى وجوب الرحمة له يتعلق باوجبه والضمير المجرور المتصل يرجع الى العبد اى اوجب الحق
الرحمة على نفسه للعبد على نفسه يتعلق باوجب يستحق بها اى يستحق العبد باتيان الاعمال التى
امرها الحق ان يفعلها هذه الرحمة مفعول يستحق اعنى رحمة الوجوب يعني ان العبد من حيث انه عبد
يجب عليه اتيان اوامر مولاه فلا يجب على المولى في مقابلتها شئ فاذا قدر المولى واوجب على نفسه
لعبده شيا في مقابلة عمله يستحق العبد بذلك الشئ بسبب عمله فوصل ذلك الشئ للعبد من المولى
في مقابلة عمله فهو امتنان وعطاء محض ومن ذلك قالوا الجنة فضل الهى فلا يستحق بها العبد الا بفضل الله تع
فان جعل الحق الاعمال اسبابا للجنة وهو من جملة فضل الله فكان وجوب الرحمة من رحمة الامتنان ومن
كان من العبيد بهذه المثابة اى متحققا بهذه المرتبة ومشاهدا اياها وهي مرتبة ان يكون الحق موجبا على نفسه

الرحمة للعبد فانه اى فان ذلك العبد يعلم من هو العامل منه اى يعلم ذلك العبد يقينا ان العامل في الحقيقة
من نفسه هو الحق ويعلم ان العمل لا يستند اليه الا بحسب الظاهر واما العبد الذى لم يكن بهذه المثابة
فهو يزعم انه عامل في الحقيقة فلما قال ان العامل في الحقيقة من صورة العبد هو الحق شرع في بيانه بقوله
والعمل منقسم على ثمانية اعضاء من الانسان لكل عضو عمل خاص له يعمل الانسان ذلك العمل بذلك العضو كما
لا يخفى وقد اخبر الحق انه اى الحق هوية كل عضو منها اى من اعضاء الانسان ذلك العمل بذلك العضو
فاذا كان الحق هوية كل عضو فلم يكن العامل غير الحق والصورة التى يظهر منها العمل للعبد والهوية الالهية
مندرجة فيه اى في العبد اى في اسمه اى في اسم الله او في اسم العبد اذ لكل عبد اسم تظهر فيه احكام ذلك
الاسم لا غير فسّر بقوله اى في اسمه ليعلم ان اندراج الهوية ليس في نفس العبد بل في اسمه الظاهر في العبد
كما قال ولكن في مظهره ولم يقل انا مظهره لكنهم تسامحوا وقالوا الهوية مندرجة في العبد والمراد الالهية م
ما يظهر في العبد بربه من اسماء الله تع فان اندراج الهوية لا يكون الا في الاسماء الالهية ومعنى اندراج الهوية
الالهية في الموجودات كاندراج الهوية الشخصية في صورها الحاصلة في المرايا المختلفة وبه اندفع
توهم الحلول لاهل الحجاب فان الحلول محال عند اهل الله ايضا وانما كانت الهوية الالهية مندرجة في العبد
لانه تع عين ما ظهر منه ويسمى خلقا ومعنى كون الحق عين ما ظهر منه اى كون الحق كون المخلوق ظاهرا عين الخلق م
على صفة الحق وهى الحيوة والعلم والقدرة ومعنى كونه غير الخلق كون الخلق ظاهرا على الصفة الناقصة
كالحدوث والامكان ولوازمها فكما انت عين ما ظهر منك في المرايا المختلفة كذلك الحق عين العبد الذى
ظهر منه بمعنى ما من صفة من صفات الحق الا وهى موجودة في العبد الا الوجوب الذاتى فانه لا حظ
للممكن فيه فمعنى العينية في اصطلاح هذه الطائفة اشتراك الامرين او الامور في حقيقة واحدة كاشتراك
زيد وعمرو وخالد في الحقيقة الانسانية فان كل واحد منهم عين الاخر في الانسانية او في صفة كاشتراك
زيد وعمرو في العلم وكاشتراك الموجودات مع الحق في الوجود يعنى لا تمايز بينهما من هذا الوجه والغيرية
امتيازهما بوصف مختص فظهر لك معنى قوله لانه تع عين ما ظهر اى عين ما ظهر من الامور الكلية المشتركة
بينهما لا من جميع الوجوه فانه محال وبه اى وبكون الحق عين ما ظهر كان اى حصل الاسم الظاهر والاخر.

العبد

للعبد وبكونه اى وبكون العبد لم يكن ثم كان وبتوقف ظهوره اى وبتوقف ظهور العبد عليه اى على الحق
وتوقف صدور العمل منه اى من العبد على الحق او بتوقف ظهور الحق على العبد وتوقف صدور العمل من الحق
على العبد كان الاسم الباطن والاول للعبد فكان العبد هو الاول والاخر والظاهر والباطن كما كان الحق
كذلك لكن اولية العبد واخريته وظاهريته وباطنيته لا كما كان الحق فاذا رايت الخلق رايت
الاول والاخر والظاهر والباطن يعنى ان الخلق دليل تام على الخالق واسمائه وصفاته لمن كشف الله
عين بصيرته وهذه معرفة وهى معرفة الحق من الخلق بامهات اسمائه لا يغيب عنها سليمان ع م لكونه
متصرفا في الملك ومتحققا بمعرفة الاسماء الالهية ليمكن التصرف بها في الملك كله بل هى اى بل هذه المعرفة
من الملك الذى لا ينبغى لاحد من بعده اى من بعد سليمان يعنى الظهور به اى بهذا الملك في عالم الشهادة
فدعا سليمان اختصاص ظهور الملك فجاز ان يعطى هذا الملك لاحد بعده لكن لا يظهر به فقد اوتى لا نفس الملك م
محمد ع م ما اوتى سليمان ع م وما ظهر اى ولم يظهر محمد ع م به لان ظهوره مختص بسليمان ع م
فمكنه الله اى محمدا ع م بتشديد الكاف تمكين قهر من العفريت اى من كفرة الجن الذى جاءه
اى جاء الرسول بالليل ليضل به وفي بعض النسخة لتفتك به اى ليقتله غفلة فهمّ اى قصد الرسول ع م
باخذه اى باخذ العفريت وربطه بسيارته اى بعمد من سوارى اى من عمود المسجد حتى ان يصبح فلم يظهر محمد ع م
فيلعب به اى بهذا العفريت ولدان المدينة فذكر الرسول ع م دعوة سليمان وهى قوله رب
هب لى ملكا لا ينبغى لاحد من بعدى فردّه الله اى العفريت خاسئا من الظفر على محمد ع م بما اقدر
عليه على البناء المجهول اى جعل الحق محمدا قادرا على العفريت وظهر بذلك اى بما اقدر عليه محمد ع م
سليمان ثم قوله ملكا فلم يعمّ فعلمنا انه اى سليمان ع م يريد ملكا ما اى ملكا خاصا من الاملاك
ورايناه اى راينا سليمان ع م قد شورك سليمان مع غيره في كل جزء جزء من الملك الذى اعطاه الله
فعلمنا انه اى ان سليمان ع م ما اختص الا بالمجموع من ذلك الملك الخاص المعطى له واما اجزاء
ذلك الملك الخاص فلا اختصاص بسليمان ع م فكان المجموع مختصا والاجزاء مشتركا وعلمنا
بحديث العفريت انه اى ان سليمان ما اختص الا بالظهور وقد يختص اى وقد اختص سليمان ع م

بالمجموع اذ لا يعطي هذا المجموع غير سليمان فلا شورك في نفس المجموع فكيف يشارك في الظهور بالمجموع
وهو الملك المركب من الاجزاء والظهور اى اختص سليمان بظهور جزء جزء من الملك الذى اعطاه
الله فلا يختص سليمان عم بذات جزء جزء فلو لم يقل عم في حديث العفريت فامكننى الله منه اى
اعطانى الله قدرة وتصرفا في العفريت لقلنا انه لما هم باخذه اى باخذ العفريت ذكره الله دعوة
سليمان عم ليعلم الرسول عم انه لا يقدره الله من الاقدار اى ليعلم الرسول عم ان الله لا يعطى له
القدرة على اخذه فرده الله خاسئا فلما قال فامكننى الله منه علمنا من هذا القول ان الله تع قد وهبه
فيه اى في العفريت ثم ان الله ذكره من التذكير فتذكر الرسول دعوة سليمان عم فتأدبت معه
فعلمنا من هذا اى من حديث العفريت ان هذا الذى اى الملك الذى لا ينبغى لاحد من الخلق بعد سليمان
الظهور بذلك الملك في العموم لا يظهر تصرفه في ذلك الملك في عموم الخلائق فعلم اختصاصه عم
بالظهور بحديث العفريت واختصاصه بالمجموع باشتراكه في اجزاء الملك وليس غرضنا من هذه
المسئلة المذكورة الا الكلام والتنبيه على الرحمتين الرحمة العامة وهى صورة اشتراك سليمان عم
في اجزاء الملك والرحمة الخاصة وهى اختصاص سليمان بالمجموع وبالظهور فجمع سليمان الرحمة
العامة والرحمة الخاصة اللتين ذكرهما سليمان في الاسمين الذين تفسيرهما بلسان العرب
الرحمن الرحيم فقيد الحق رحمة الوجوب في قوله وكان بالمؤمنين رحيما وفي قوله فسأكتبها للذين
يتقون واطلق رحمة الامتنان في قوله ورحمتى وسعت كل شئ حتى الاسماء الالهية اعنى
حقايق النسب فرحم الله الاسماء رحمة الامتنان باعطاء ما طلبته من المظاهر فامتن الله عليها
اى الاسماء الالهية والنسب الربانية ثم اى بعد اعطاء وجودنا بالرحمة الامتنانية اوجبها
اى اوجب تلك الرحمة الامتنانية على نفسه بظهورنا اى بسبب ظهورنا برحمة الامتنان لنا
متعلق باوجب اى لرحمنا بها واعلمنا من الاعلام انه اى الله هويتنا وهو قوله كنت سمعه وبصره
لنعلم انه ما اوجبها اى ما اوجب الحق تلك الرحمة على نفسه في التحقيق الا لنفسه اى علة الوجوب
وسببه هى جهة اتحادنا وعينيتنا معه في صفاته لا من جهة غيريتنا معه ولو كنا غير الحق من كل الوجوه

بناء على ان العالم كله اى لوجودنا فان كان كذلك فنحن نتيجة رحمة الامتنان بالاسماء اى بسبب الاسماء

لما كتب الرحمة على نفسه والرحمة لا تكون الا بقرب المناسبة وكثرتها الا ترى ان الانسان يتفاوت
ترحمه بقوة المناسبة وضعفها والرحمة تنشأ من الميل الجبى والشئ لا يميل الى مباينه بل يميل الى مجانسه
فالحق لا يميل الينا الا لمجانستنا اياه في اخلاقه واوصافه فما خرجت الرحمة عنه خروجا منفكا
بحيث يزول عنه ويحدث في غيره لان الرحمة واصلة الى من اتصف بصفاته الكاملة وصفاته
عين ذاته من وجه او موجودة فيه فمنه خرجت واليه عادت فعلى من امتن وما ثمه اى وما
في مقام الامتنان الا هو اى الا الله فان قوله كتب على نفسه الرحمة قديم ازلى واقع قبل
ان يحدث العالم في مقام كان الله ولم يكن معه شئ وهذا المقام ثابت للحق الآن فلما تكلم
عن لسان التوحيد اراد ان يتكلم على لسان التفريق على ما هو سنته وسنة اهل التحقيق للجمع
بين الوحدة والكثرة فقال الا انه استثناء منقطع لا بد من حكم لسان التفصيل كما لا بد من حكم
لسان الاجمال فان الكثرة واقعة كما ان الوحدة واقعة فلا بد من البيان عن احكامهما وانما كان
لا بد من حكم لسان التفصيل لما ظهر من تفاضل الخلق في العلوم حتى يقال ان هذا اعلم من هذا
مع احدية العين بحسب الحقيقة والتفاضل انما يكون بحسب تفاوت الاستعدادات
من القرب والبعد من الاعتدال الروحانى والجسمانى ومعناه اى معنى تفاضل الخلق في العلوم
مع احدية العين معنى نقص تعلق الارادة عن تعلق العلم فان الارادة تتعلق بالممكنات فقط
والعلم يتعلق بالممكنات والممتنعات فهذه مفاضلة في الصفات الالهية ومعنى كمال تعلق
الارادة وفضلها لكونها سابقة على تعلق القدرة وشرطا لحصولها وزيادتها اى زيادة تعلق
الارادة على تعلق القدرة فان الارادة والقدرة تتعلقان بايجاد المعدوم الممكن واعدامه
والارادة تتعلق بعدم ممكن الوجود في نفسه فكان ممتنع الوجود بارادة الله تع ولا يقال
ممتنع بقدرة الله بل يقال ممتنع بارادة الله كالغفران للمشركين الذين ماتوا وهم كفار فانه
ممكن في ذاته لان العفو مستحسن لكل مجرم وعدم غفران الشرك مقتضى الوعيد وكذلك السمع
الالهى والبصر وجميع الاسماء الالهية على درجات تفاضل بعضها على بعض علم ذلك التفاضل

من علم مراتب الاسماء الالهية وحقايقها كذلك اى كتفاضل الاسماء تفاضل ماظهر في الخلق من ان يقال
هذا اعلم من هذا مع احدية العين فالتفاضل في الاسماء الالهية والخلق بحسب التعينات
لا بحسب الاحدية وكما ان كل اسماء الهي اذا قدمته سميت بجميع الاسماء ونعته من التنعيت
بها كذلك فيما ظهر من الخلق فيه اهلية كل ما فوضل به اى حصل في المفضول عليه اهلية كل مفضول به
لاندراج الهوية الالهية في المفضول عليه التي يستند جميع الكمالات الصادرة من المظاهر
الخلقية اليها فزيد من حيث تضمنه الهوية الانسانية فيه اهلية لجميع الكمالات الموجودة
في افراد تلك الحقيقة لان الكمالات الظاهرة في افراد كل نوع مودعة في شان ذلك النوع وباعتبار
ذلك كل فرد من ذلك النوع فيه اهلية كل ما كان في جميع افراد ذلك النوع من الكمال وهو معنى قوله
فكل جزء من العالم مجموع العالم اى هو قابل بحقايق متفرقات العالم كله لا ان معناه ان يكون
تلك الاهلية ظاهرة بالفعل في كل جزء فلا يقدح قولنا ان زيدا دون عمرو في العلم ان يكون
هوية الحق عين زيد وعمرو يعني ان الاختلاف في الاحكام لا يقدح الاتحاد في الهوية ويكون الحق
في عمرو اكمل واعلم منه في زيد هذا اذا اسند العلم والكمال الى الحق اى ان نظر الجهة استناد
الكمالات الظاهرة من المظاهر الخلقية الى الحق فكان علمه الظاهر في صورة عمرو اكمل واتم منه
في علمه الظاهر في صورة زيد فكانت الذات الواحدة في حد نفسها بالوحدة الحقيقية فاضلا ومفضولا
على نفسه باعتبار المظاهر واما من حيث ذاته فلا فاضل ولا مفضول كما ان الحقيقة الانسانية
واحدة لذاتها كثيرة بحسب الاشخاص لان الاشخاص وكثرتها مودعة في شان تلك الحقيقة فالواحد
والوحدة والكثير والكثرة والاشخاص تلك الحقيقة التي تظهر في مراتبها باحكامها كما تفاضلت
الاسماء الالهية والحال ان الاسماء الالهية ليست غير الحق من وجه فتفاضلها تفاضل الحق من حيث
كونه مسمى بها وموصوفا بحقايقها فاذا كان الحق متفاضلا على نفسه متفاضل الاسماء فهو تع من حيث
هو عالم اعم في التعلق من حيث ما هو مريد وقادر وهو اى الحق هو اى عين العالم والمريد والقادر
ليس غيره لان الاسماء الالهية متحدة في الهوية الالهية فكان الحق ظاهرا في كل مقام ومظهر كاملا

اوناقصا فاذا كان الامر كذلك فلا تغلبه يا ولي اى فلا تعلم الحق يا صاحبي هنا اى في مقام لعلو شانه
وشرفه ولا تجهله هنا اى تجهل الحق في ما مقام لحدثانه وخساسته بل تعلم في كل مقام شريفا كان او
حقيرا ولا تنفيه هنا اى في مقام نظر الى نقصه ولا تثبته هنا نظرا الى شرفه وزيادته بل اعلم
الحق في كل مظهر ومقام عظيم او حقير واثبته كذلك لتكون عالما بالاسماء على ماهي عليه الا ان اثبته
اى الا ان اثبتت الحق بالوجه الذي اثبت نفسه ونفيته عن كذا بالوجه الذي نفى نفسه في المثبت
والنافي الحق لا انت وح انت عبد محض تابع لحكم الحق في الحكم بالنفي والاثبات وحكم الحق على نفسه
بالنفي والاثبات كالاية الجامعة للنفي والاثبات في حقه تعالى حين قال ليس كمثله شيء فنفي وهو السميع
البصير فاثبت بصفته تعم كل سامع بصير من حيوان وما ثمه اى وما في العالم الا حيوان الا انه
اى لكنه بطن الحيوان في الدنيا عن ادراك بعض الناس فهم المحجوبون فيسمون بعض الاشياء جمادا
وبعض الاخر حيوانا وظهر في الاخرة لكل الناس فانها الدار الحيوان وكذلك الدنيا كلها حيوان
الا ان حيوتها اى حيوة الدنيا مستورة عن بعض العباد ليظهر الاختصاص والمفاضلة عين عباد الله
بما يدركونه عن حقايق العالم فمن عم ادراكه كان الحق فيه اظهر في الحكم ممن ليس له ذلك العموم
فتفاضل من عم ادراكه على من لم يعم فاذا كان الامر على ما بيناه فلا تحجب على المبني للمفعول اى
لا تكن محجوبا بالتفاضل وتقول اى والحال انك قائل لا يصح كلام من يقول ان الخلق هو الحق بعد تعلق
بلا تحجب ما اريتك التفاضل في الاسماء الالهية التي لا تشك انت انها هي الحق ومدلولها المسمى بها
ليس الا الله فلا منافاة بين التفاضل واتحاد العين في الهوية ثم رجع الى بيان حكمة تقديم سليمان عم
اسم الله على اسمه فقال ثم انه كيف تقدم سليمان كما زعموا وهو اى سليمان عم من جملة من اوجدته
الرحمة الرحمانية ومن جملة من رحمته الرحيمية بافاضة الكمالات المختصة به فلا بد ان يتقدم
الرحمن الرحيم ليصح استناد المرحوم اليها لكونه علة لوجود سليمان ومرحوميته هذا اى هو تقديم
سليمان اسمه على اسم الله عكس الحقايق وهو تقديم من يستحق التاخير وتاخير من يستحق التقديم
في المواضع الذي يستحقه وسليمان مع كونه عالما بذلك كيف يقدم اسمه الذي يستحق التاخير

على اسم الله الذى يستحق التقديم مع ان اسم الله يستحق التقديم فى ابتداء كل امر ذى بال وكتاب
سليمان امر ذو بال يجب تقديم اسم الله على ما فى الكتاب ثم شرع فى بيان حكمة بلقيس بقوله ومن حكمة
بلقيس وعلو علمها كونها لم تذكر لحواشيها من التى اليها الكتاب وما عملت بلقيس ذلك العمل
الا لتعلم بلقيس من الاعلام اصحابها ان لها اتصالا الى الامور لا يعلمون طريقها اى لا يعلمون
حواشيها الطريق الواصل الى تلك الامور التى وصلت الى بلقيس وهذا اى ما عملت به بلقيس مع
حواشيها من التدبير الالهى فى الملك لانه اذا جهل طريق الاخبار الواصل للملك خاف اهل الدولة
على انفسهم فى تصرفاتهم فلا يتصرفون الا فى امر اذا وصل ذلك الامر الى سلطانهم عنهم اى عن اهل
الدولة يأمنون غائلة ذلك التصرف فلو تعين لهم اى لاهل الدولة كوزراء السلاطين على يدى من
قوله على يدى يتعلق بتعين ومن فاعله لو تعين اى لو تعين لهم من على يديه الاخبار الى ملكهم متعلق بتصل
لصانعوه اى لخدموا صاحب تلك اليدى واعطوا له الرشا بضم الراء جمع رشوة حتى يفعلوا ما
يريدون ولا يصل ذلك الفعل الى ملكهم فكان قولها اى قول بلقيس القى الى ولم تسم من القاه سياسة
منها اورثت الحذر منها اى من بلقيس فى اهل مملكتها وخواص مدبريها وبهذا العلم استحقت بلقيس
التقديم عليهم اى على خواص مدبريها مع كونها امرأة يجب تاخيرها عن مرتبة الرجال واما فضل
العالم وهو آصف بن برخيا وزير سليمان ع م من الصنف الانسانى على العالم من الجن وهو من قال
من الجن انا آتيك به قبل ان تقوم باسرار التصريف يتعلق بالعالم وخواص الاشياء فمعلوم
اى ذلك الفضل معلوم بالقدر الزمانى فان رجوع الطرف الى الناظر قوله به يتعلق بالناظر الضمير المجرور
رجع الى الطرف اسرع من قيام القايم من مجلسه لان حركة البصر فى الادراك قوله الى ما يدركه متعلق
بالحركة اسرع من حركة الجسم فيما يتحرك منه فان الزمان الذى يتحرك فيه البصر عين الزمان الذى
يتعلق بمبصره مع بعد المسافة بين الناظر والمنظور فان زمان فتح البصر عين زمان تعلقه بتلك
الكواكب الثابتة وزمان رجوع طرفه اليه اى زمان رجوع طرف العين الى الناظر عين زمان عدم ادراكه
والقيام من مقام الانسان ليس كذلك اى ليس لهذه السرعة فكان قول اصف بن برخيا وهو قوله انا آتيك به

الاخبار

قبل

قبل ان يرتد اليك طرفك اتم فى العمل من الجن واتمية العمل توجب اتمية العلم فكان العالم من الانس
باسرار التصرف افضل من العالم من الجن فكان قول آصف بن برخيا عين فعله فى الزمن الواحد فان قول اهل
التصرف وجميع قواه عين الحق من وجه خاص يتصرفون فيما يرون باذن الله فكان قول آصف بمنزلة قول الله
كن فيكون فى ان قول الحق عين فعله فى الزمن الواحد وبذلك كان وزير السليمان ع م فراى فى ذلك الزمان
الضمير المجرور فى بعينه راجع الى الزمان سليمان ع م عرش بلقيس حال كون العرش مستقرا عنده اى موجودا
او حاصلا عند سليمان وانما قال تعـ مستقرا عنده بعد قوله فراه لئلا يتخيل على المبنى للمفعول انه ادركه
اى ان سليمان ع م ادرك العرش وهو والحال ان العرش ثابت فى مكانه من غير انتقال بان رفع الحجاب
من البين فراى سليمان بدون حصول عنده فلما قال مستقرا عنده زال ذلك التخيل فعلم ان العرش
قد انتقل عن مكانه بفعل آصف وحصل عند سليمان فراه عنده هذا عند من كان عنده باتحاد الزمان انتقال
فكان استقرار العرش عند سليمان ع م عنده بالانتقال واما عند من لم يكن عنده باتحاد الزمان انتقال
فمصرح به بقوله ولم يكن عندنا باتحاد الزمان انتقال يعنى ان قوله انا آتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك
عين فعله فى زمان واحد فاتحد قوله وفعله باتحاد الزمان ولا يمكن فيه الانتقال فان الانتقال حركة والحركة
لا بد لها من زمان كما ان القول لا بد له من زمان فلا يمكن ان يكون زمان القول عين زمان الانتقال فلم يكن
فعله بالعرش انتقالا وانما كان اعداما وايجادا اى وانما كان فعله اعداما فى مكانه وايجادا عند سليمان ع م
فعلى هذا كان معنى قوله تعـ مستقرا عنده اى اعدم فى مكانه واوجد عند سليمان ع م من غير انتقال من حيث
لا يشعر احد بذلك الاعدام والايجاد الا من عرفه اى من عرف الاعدام والايجاد ذوقا وحالا من اهل
التصرف فهو يشعر لا لغيره وهو اى من لم يشعر بذلك الاعدام والايجاد وقوله تعـ اى بين الله تعـ من لم يعرف
ذلك الاعدام والايجاد فى قوله بل هم فى لبس من خلق جديد فمن لم يعرف معنى الخلق الجديد لم يشعر
بذلك ولا يمضى عليهم وقت لا يرون ما هم راؤن له اى انما لم يشعروا الايجاد والاعدام فى كل آن لان كل ما
يعدم يوجد مثله فى آن عدمه فاتو به متشابها فيزعمون ان وجودهم باق فى الماضى والمستقبل بدون الايجاد
والاعدام فيرون بسبب ذلك فى وقت يمضى عليهم ما هم راؤن له ولا يعلمون ان العالم فى كل وقت فى لبس جديد

من خلق جديد فهم لعدم شعورهم بذلك كانوا في لبس من خلق جديد واذا كان هذا اى حصول العرش عند
سليمان ع م كما ذكرناه من ان حصول العرش عند سليمان ع م بطريق الايجاد والاعدام في زمان واحد
فكان زمان عدمه اعنى عدم العرش من مكانه عين زمان وجوده عند سليمان ع م من تجديد الخلق مع
الانفاس ولا علم لاحد بهذا القدر بل الانسان لا يشعر به من نفسه انه في كل نفس لا يكون ثم يكون
قوله ولا نقل ثم تقتضى المهلة فليس ذلك بصحيح رد للاعتراض الوارد عن قوله بل الانسان في كل نفس
لا يكون ثم يكون وهو ان لفظة ثم للمهلة فلا يكون زمان عدمه عين زمان وجوده واجاب عن هذا الاعتراض
بقوله وانما تقتضى الرتبة العلية بكسر العين من العلة عند العرب في مواضع مخصوصة كقول الشاعر
كهز الرديني ثم اضطرب وزمان الهز عين زمان اضطراب المهزور بلا شك وقد جاء بثم ولا مهلة فلا
يستعمل ثم مطلقا للمهلة بل قد يكون للمرتبة العلية كما في قول الشاعر فاستعملنا ثم في قولنا لا يكون
ثم يكون للمرتبة العلية لان اعدامه في آن علة لايجاده في ان اخر فكان زمان عدمه عين زمان وجوده
بان يحصل عدمه في ان فوجوده في ان اخر لان اقل اجزاء الزمان آنا ان فكان زمان الهز عين زمان المهزوز
في قول الشاعر كذلك تجديد الخلق مع الانفاس زمان العدم عين زمان وجود المثل ولما كانت في ادراك
تجديد الخلق صعوبة شبه بقول الاشاعرة تسهيلا لاهل النظر فقال كتجديد الاعراض في دليل الاشاعرة
فاختص دليل الاشاعرة في تجديد الخلق بالاعراض والشيخ رض قد اثبت تبدل الجواهر والاعراض
كما مر تحقيقه ولما كان هذا المقام مظنة ان يقال لم طول الكلام في حصول العرش مع ان البيان
على وجه الاختصار مطلوب اجاب بصورة الاعتذار يعنى انما طولت الكلام في تحقيق صورة العرش
فان مسئلة حصول عرش بلقيس من اشكل المسائل الا عند من عرف ما ذكرناه آنفا في قصته من ان
حصوله اعدام في مكانه ايجاد عند سليمان في زمان واحد من تجديد الخلق مع الانفاس فاذا كان الامر
كذلك فلم يكن لاصف من الفضل في ذلك الفعل الا حصول التجديد في مجلس سليمان ع م فاذا كان
حصول العرش على طريق التجديد فما قطع العرش مسافة ولا رديت له اى ولا طويت للعرش ارض
ولا خرقها اى ولا خرق اصف او العرش الارض لمن فهم معنى ما ذكرناه من تجديد الخلق وكان ان حصل

ذلك الفعل العظيم الشان وجليل القدر على يدى بعض اصحاب سليمان ع م وهو آصف بن برخيا ليكون
ذلك الفعل اعظم لسليمان ع م اى ليكون ما فعله اصف بالعرش من الامور العظام دليلا على اعظمية
سليمان ع م في نفوس الحاضرين من بلقيس واصحابها فان اعظمية التابع تدل على اعظمية المتبوع فكان
فعل اصف معجزة لسليمان ع م وسبب حصول ذلك الفعل على يدى بعض اصحابه مع ان سليمان ع م قادر عليه
كون سليمان ع م هبة الله لداود من قوله تع ووهبنا لداود سليمان والهبة عطاء الواهب بطريق الانعام
لا بطريق الجزاء الوفاق اى الجزاء الموافق لاعمال العباد كما قال جزاء وفاقا او بطريق الاستحقاق
بحسب العمل يعنى ان وجود سليمان هبة الله تع لداود والفعل الذى حصل على يدى بعض اصحابه
في مجلس سليمان هبة الله لسليمان ع م كذلك لم يظهر على يدى نفسه اذ لو ظهر لتوهم ان ذلك في مقابلة
عمله لا بطريق الانعام فهو اى ما فعل اصف بالعرش في مجلس سليمان النعمة السابقة لسليمان ع م
والحجة البالغة على اعيان امته في يوم القيمة والضربة الدامغة في حق الكفار واما علمه اى واما
اختصاص سليمان بالعلم يريد بذلك بيان مرتبة سليمان ع م في العلم فقوله تع ففهمناها سليمان
مع نقيض الحكم اى مع وجود نقيض حكم سليمان وهو حكم داود ع م في المسئلة وكلا اى كل واحد
من الانبياء اتاه الله حكما وعلما فكان علم داود علما موتى اتاه الله على يد من ايدى الاسماء من الوهاب
وغيره فجاز في حكمه ان يصيب وان لا يصيب كما في المسئلة وعلم سليمان ع م علم الشيء المسئلة اذ كان
اى سليمان الحاكم بلا واسطة فعلم سليمان الامر على ما هو عليه لكون علمه عين علم الحق وفضل سليمان ع م
على داود ع م في رتب العلم في هذه المسئلة لا يناف افضلية داود ع م على سليمان ع م فكان سليمان ع م
ترجمان حق في مقعد صدق فكان لسليمان ع م في المسئلة اجران ولداود اجر واحد كما ان المجتهد
المصيب لحكم الله الذى يحكم به الله اى بذلك الحكم في المسئلة لو تولاها بنفسه اى لو تولى الحق
بنفسه المسئلة او تولاها بما يوحى به لرسوله لخبر مقدم الضمير يرجع الى المصيب اجران مبتداء والجملة
خبر ان اى فله اجر لاصابة في الحكم واجر لبذل جهده والمخطى لهذا الحكم المعين له اجر واحد لبذل جهده
مع كونه اى مع كون خطائه يعد علما بحسب الشرع كعلم المصيب ويعد حكمه حكما بحسب الشرع

في وجوب العمل به كحكم المصيب فاعطيت هذه الامة المحمدية رتبة سليمان عم في الحكم بالاصابة
ورتبة داود عم بالاجتهاد فجمع هذه الامة رتبة سليمان ورتبة داود عليهما السلام فما افضلها تعجب
اى فما افضل رتبة سليمان ورتبة داود من امة محمدية ولا يتوهم افضلية الامة عليهما في هذه الرتبة
لان هذه المرتبة لسليمان وداود عليهما السلام اعطيت من الله اولا وبالذات وللامة بواسطة
روحانيتهما ولما رات بلقيس عرشها مع علمها ببعد المسافة واستحالة انتقاله في تلك المدة عندها
قالت كانه هو اى حكمت بالمغايرة على وجه التشبيه وصدقت بما ذكرناه من تجديد الخلق بالامثال
وهو هو وصدق الامر فكان كلام بلقيس جامعا بين الكثرة والوحدة فقولها كان اشارة الى المثلية فان
مثل الشيء من حيث انه مثل لا يكون عينه وقولها هو هو اشارة الى العينية فان مثل الشيء عين ذلك
الشيء بحسب الحقيقة كما انك في زمان التجديد عين ما انت في زمن الماضي ثم انه من كمال علم سليمان
التنبيه الذى ذكره في الصرح فقيل لها ادخلي الصرح وكان صرحا املس لا امت له ولا عوج فيه من زجاج
فلما راته حسبته لجة اى ماء فكشفت عن ساقيها حتى لا يصيب الماء ثوبها فنبهها بذلك على ان عرشها الذى
راته من هذا القبيل اى من قبيل التشابه وهذا التنبيه غاية الانصاف من سليمان فانه اعلمها اى فان
سليمان اعلم بلقيس بذلك التنبيه اصابتها في قولها كانه هو فقالت عند ذلك التنبيه رب اني ظلمت
نفسي بالعصيان الى هذا الوقت والان اسلمت مع سليمان اى اسلام سليمان عم اى تبعت له في الاسلام
لله رب العالمين اسلام سليمان عم فما انقادت لسليمان وانما انقادت لرب العالمين وسليمان
من العالمين فما تقيدت في انقيادها في الله برب خاص حيث لم تقل اسلمت برب سليمان او لسليمان
كما قال السحرة امنت برب موسى وهرون كما لا يتقيد الرسل في اعتقادها في الله فكان اسلام بلقيس
عين اسلام سليمان في الاطلاق وان كانت تابعة له في الاسلام بخلاف فرعون فانه قال رب موسى
وهرون حيث لم يقل رب العالمين فخصص اعتقاده برب دون رب وان كان انقياد فرعون يلحق بهذا
الانقياد البلقيسى من وجه وهو من حيث ان ربها رب العالمين ولكن انقياد فرعون لا يقوى قوته
اى لا يساوى انقياد بلقيس في القوة لتقيده في اعتقاده لله برب خاص رب موسى وهرون فكانت

بلقيس

بلقيس افقه من فرعون في الانقياد لله فكان فرعون تحت حكم الوقت حيث قال امنت بالذى امنت به
بنوا اسرائل فخصص فرعون ايمانه برب بني اسرائل وان كان رب بني اسرائل رب العالمين لكن لم يقل به
صريحا وانما خصص لما راى السحرة قالوا في ايمانهم بالله رب موسى وهرون فكان ايمان بلقيس لاطلاقه
فوق ايمان السحرة وايمان فرعون في القوة فكان ايمان فرعون كايمان السحرة في القوة لكنه لم يقبل منه
لعدم وقوعه في وقته وفيه كلام نتكلم ان شاء الله في حكمة موسوية فكان اسلام بلقيس اسلام سليمان عم
اذ قالت مع سليمان فتبعته في الاسلام فما يمر سليمان بشيء من العقايد الا مرت بلقيس به اى بذلك الشيء
مع سليمان معتقدة اى حال كون بلقيس معتقدة ذلك الشيء كما كنا نحن على الصراط المستقيم الذى الرب تع
عليه لكون نواصينا في يده ويستحيل مفارقتنا اياه فاذا كان الامر كذلك فنحن معه بالتضمين وهو معنا
بالتصريح فانه قال وهو معكم اينما كنتم هذا وهو التصريح ونحن معه بكونه اخذ بنواصينا وهو معنى
التضمين فلما اتجه ان يقال اذا كان الحق معنا لزم ان يكون تابعا لنا كما اذا كنا معه اعتبارا بمعنى مع
وكون الحق تابعا لشيء من الاشياء محال فكيف يصح معيته بنا دفع ذلك بقوله فهو تع مع نفسه
حيث ما مشى بنا من صراطه فما احد من العالم الا على صراط مستقيم وهو صراط الرب تع فهو
عيننا من حيث الوجود والحقيقة وان كان غيرنا باعتبار تعيناتنا الشخصية فكونه معنا
من حيث الوجود والوحدة معناه مشيه معنا عين مشيه مع نفسه فكما علمنا انا كنا مع الحق
بالتبعية وكذا علمت بلقيس من سليمان انه مع الله بالتبعية فتبعته في الاسلام ليكون مع الله
بالتبعية كما كان سليمان عم فقالت لله رب العالمين وما خصصت عالما من عالم اى ما خصصت
اسلامها برب عالم دون عالم بل اضافت اسلامها رب جميع العوالم واما التسخير الذى اختص به
سليمان وفضل به من التفضيل على البناء المجهول غيره اى فضل بذلك التسخير على غيره وجعله الله
له اى وجعل الله ذلك التسخير لسليمان عم من الملك الذى لا ينبغي لاحد من بعده فهو كونه اى كون
ذلك التسخير عن امره اى عن امر سليمان فقال تع في حقه فسخرنا له الريح تجرى بامره اى بامر سليمان
فما هو اى فما كان اختصاص سليمان ذلك التسخير من كونه تسخيرا والا لما عمم الله التسخير في حقنا

فان الله يقول في حقنا كلنا من بني ادم من غير تخصيص بشيء وسخر لكم ما في السموات وما في الارض
جميعا منه وقد ذكر الحق تسخير الرياح والنجوم وغير ذلك ولكن ذلك التسخير لنا لا عن امرنا بل
عن امر الله ولسليمان بامر سليمان فما اختص سليمان ان غفلت الا بالامر من غير جمعية ولا همة بل
بمجرد الامر وانما قلنا ذلك لانا نعرف ان اجرام العالم لا تنفعل بهم النفوس اذا اقيمت في مقا
الجمعية وقد عاينا اي وقد ظهر لنا ذلك اي انفعال الاجرام بهم النفوس حين اقامهم في مقام
الجمعية فكان الريح والنجوم مسخرا لنا بامر الله بجمعيتنا وهمتنا في هذا الطريق اي في طريق اهل الله
او في طريق الجمع فكان التسخير منا بجمعية وهمة فكان ذلك التسخير من سليمان ع م بمجرد التلفظ
بالامر لمن اراد تسخيره من غير همة ولا جمعية واعلم ايدنا الله واياك بروح منه والمراد
من التاييد الحيوة العلمية وبالروح الروح المعنوي الحضور التام مع الله دعا لنفسه ولنا بذلك
اشارة الى ان من لم يكن على هذا الوصف لا يدرك المسئلة المذكورة بعد اعلم استعظاما لشان
المسئلة ان مثل هذا العطاء الدنياوي اذا حصل للعبد اي عبد كان فانه اي الشان لا ينقصه
اي العبد ذلك العطاء من ملك اخرته ولا يحسب عليه في الاخرة اذا حصل من غير طلب من العبد
مع طلب لكنه عن امر الله مع كون سليمان ع م طلبه اي ذلك العطاء من ربه لكن عن امر ربه فكيف
ينقص درجته وتحسب عليه في الاخرة تعريض لمن زعم انه اختار الدنيا وطلب ان لا يكون
لاحد من بعده فينقص من ملك اخرته ويحسب عليه فيقتضي ذوق الطريق اي طريق سوق
الاية الكريمة في حق سليمان ع م او طريق الكشف او طريق التصوف او طريق سليمان او طريق
الحق وهي صراط مستقيم وهذه احسن الوجوه ان يكون قد عجل له اي لسليمان ع م ما ادخر لغيره
فلا يحاسب على ما عجل له كما لا يحاسب غيره على ما ادخر عليه ويحاسب العبد به اي بذلك العطاء
ان شاء الحق حسابه اذا اراده من غير امر الهي في الاخرة تتعلق بيحاسب فقال الله له هذا عطاؤنا
ولم يقل بعد اضافة العطاء الى نفسه لك اي لاجلك ولا لغيرك فامنن اي اعط او امسك بغير
حساب اي لا حساب به عليك في الاخرة فعلمنا من ذوق الطريق وهو طريق الجواب او غير ذلك

ما ذكرناه ان سؤاله ع م ذلك اي الملك الذي لا ينبغي لاحد من الخلق بعده كان اي حصل ذلك السؤال
عن امر ربه والطلب اذا وقع عن الامر الالهي كان الطالب له الاجر التام على طلبه والباري تع ان شاء
قضى حاجته فيما طلب منه وان شاء امسك فان العبد قد وفى ما اوجب الله عليه من امتثال
امره فيما سال ربه فيه فلو سال ذلك من نفسه عن امر ربه له بذلك لحاسبه به ان تعلق ارادته
غيره
بحسابه وهذا الحكم الذي ذكرناه في حق سؤال سليمان ع م سار في جميع ما يسال فيه الله تع كما قال لنبيه
محمد ع م قل رب زدني علما فامتثل الرسول امر ربه فكان يطلب الزيادة من العلم حتى اذا سبق له
لبن يتاوله علما كما تاول رؤياه لما راى في النوم انه اتي بقدح لبن فشربه واعطى فضله عمر بن
الخطاب قالوا فما اولته قال العلم وكذلك لما اسري به في ليلة المعراج اتاه ملك باناء فيه
لبن واناء فيه خمر فشرب اللبن لكونه مامورا بشربه دون الخمر فقال له الملك اصبت الفطرة
اصاب الله بك امتك فاللبن متى ظهر وهو صورة العلم فهو اي ما شرب الرسول العلم تمثل
في صورة اللبن فما شرب الا طلبا للزيادة من العلم كجبرئيل تمثل في صورة بشر سوي لمريم
في كون كل واحد منهما يعطي الحيوة الا ان جبرئيل بتمثله في صورة بشر سوي يعطي الحيوة الحسية
والعلم بتمثله في صورة اللبن يعطي الحيوة المعنوية ولما قال ع م الناس نيام فاذا ماتوا
انتبهوا نبه على انه كل ما يراه الانسان في حيوته الدنيا انما هو بمنزلة الرؤيا للنايم خيال
فلا بد من تاويله كما لا بد من تاويل الرؤيا انما الكون خيال لانه ظل الهي وظل الشيء من حيث
انه ظل له غير ذلك وهو اي الكون حق اي عين الحق في الحقيقة باعتبار الوجود والحقيقة وقد سبق
غير مرة تحقيق كون العالم عين الحق والذي يفهم هذا اي يفهم كون العالم خيالا من وجه وحقا من وجه
حاز اسرار الطريقة فكان ع م اذا قدم له لبن قال اللهم بارك لنا فيه وزدنا منه لانه كان يراه
صورة العلم وقد امر بطلب الزيادة من العلم واذا قدم اليه غير اللبن قال اللهم بارك لنا فيه واطعمنا
خيرا منه فمن اعطاه الله ما اعطاه بسؤال عن امر الهي فان الله لا يحاسبه به في الدار الاخرة ومن
اعطاه ما اعطاه الله بسؤال عن غير امر الهي فالامر فيه الى الله ان شاء حاسبه به وان لم يشأ

لم يحاسبه وارجو من الله فى العلم خاصة انه لا يحاسبه به فان امره تع لنبيه ءم بطلب الزيادة من العلم
عين امره لا منه فان الله تع يقول لقد كان لكم فى رسول الله اسوة حسنة واى اسوة اعظم من هذا
التاسى وهو طلب الزيادة من العلم لمن عقل عن الله تع ولو نبهنا على المقام السليمانى على تمامه لرايت
امرا يهولك الاطلاع عليه فان اكثر علماء هذه الطريقة وهى طريقة نظر العقل جهلوا حالة سليمان
ومكانته وزعموا انه قدم اسمه على اسم الله واختار ملك الدنيا وطلب ان لا يكون لاحد بعده
وليس الامر كما زعموا والله يقول الحق وهو يهدى السبيل فص حكمة وجودية اى فص الحكمة المنسوبة
الى الوجود الانسانى حاصلة فى كلمة داودية اى فى روح منسوبة الى داود ءم وانما نسب
الحكمة الوجودية الى داود ءم لان المقصود من الوجود الانسانى الخلافة ولا يتم ذلك بكماله الا
بداود ءم لذلك ما ظهرت الخلافة فى احد مثل ظهورها فى داود ءم حيث خاطبه الحق بقوله يا داود
انا جعلناك خليفة بخلاف ادم فانه ليس بهذه المثابة فى التصريح فلا يظهر خلافة ادم بتمامه الا
بداود ءم اعلم انه لما كانت النبوة والرسالة اختصاصا الهيا ليس فيها شىء من الاكتساب اى لا يحصل
بتعلق ارادة الانسان اعنى نبوة التشريع فالنبوة العامة لكونها لازمة للولاية الكسبية خارجة
عن هذا الحكم كانت عطاياه تع لهم ءم من هذا القبيل قوله مواهب ليس جزاء ولا يطلب عليها
منهم جزاء فاعطاؤه تع اياهم على طريق الانعام والافضال بدل من قوله من هذا القبيل على التفصيل
فقال ووهبنا له اسحق ويعقوب يعنى لابرهيم الخليل ءم وقال فى ايوب ءم ووهبنا له اهله ومثلهم
معهم وقال فى حق موسى ءم ووهبنا له من رحمتنا اخاه هرون نبيا الى مثل ذلك فالذى تولاهم
اولا اى تولا باعطاء كما لاتهم فى الدنيا من غير كسب هو الذى تولاهم اخرا فى عموم احوالهم او اكثرها
باعطاء درجاتهم من غير كسب فكانت نعم الله عليهم فى الدنيا والاخرة بطريق الافضال لكونهم مظاهر
اسمه الوهاب فلا ينفك تصرف الاسم الوهاب ولا الجواد عنهم وليس متوليهم الا الاسم الله الوهاب
وقال فى حق داود ءم ولقد اتينا داود منا فضلا فلم يقرن الحق به اى باعطائه لداود جزاء اى عملا
يطلبه منه اى يطلب ذلك العمل من داود ءم ولا اخبر الحق انه اى الفضل اعطاء اى اعطى الحق لداود ءم الحق م

هذا مبتداء الذى ذكره صفة جزاء خبره اى ولا اخبر الحق ان الفضل الذى اعطى لداود جزاء من عمل
داود ءم ولما طلب الشكر على ذلك بالعمل طلبه اى طلب الحق ذلك الشكر من ال داود ولم يتعرض لذكر
داود ءم فى طلب الشكر ليشكره يتعلق بطلبه اى انما طلب الحق الشكر من ال داود ليشكر الال الحق
على ما انعم به على داود ءم حتى يزيد نعم الله على عباده بالشكر لقوله تع لئن شكرتم لازيدنكم فكان طلب
الشكر من العباد نعمة وعطاء محضا من الله على عباده فاعطاء النعمة على العباد احب اليه تع لذلك طلب
الشكر الذى يزيد به النعمة فالشكر احب الاعمال الى الله تع فاذا لم يطلب على ما انعم به على داود من داود
جزاء فهو اى ذلك الفضل فى حق داود عطاء نعمة وافضال فاذا طلب على ذلك من اله جزاء لم يكن النعمة
فى حق اله افضالا لذلك قال وفى حق اله على غير ذلك الاعطاء والافضال لطلب المعاوضة فى حق اله دون
داود ءم فقال تع اعملوا ال داود شكرا اى اشكروا الله يا امة محمد على ما انعمت به على نبيكم محمد ءم
كما شكر ال داود على ما انعمت به على نبيهم داود ءم وقليل من عبادى الشكور وهو بيان لعظمة شان الشكر
عند الله فلا يصل الى مرتبة الشكر من العباد الا قليل وان كانت الانبياء قد شكروا الله على ما انعم عليهم
الحق ووهبهم من الرسالة والنبوة والكمالات المختصة بهم فلم يكن ذلك الشكر منهم عن طلب من الله
بل تبرعوا بذلك الشكر من نفوسهم كما قام رسول الله ءم حتى تورمت قدماه شكرا لما غفر الله له ما تقدم
من ذنبه وما تاخر فلما قيل له فى ذلك يعنى قيل لرسول الله ءم ان الله غفر لك ما تقدم من ذنبك وما
تاخر فلم فعلت ذلك الفعل الشاق قال افلا اكون عبدا شكورا لعلمه ان الشكر اعظم منزلة عند الله
فالعبد الشكور من خواص عباده تع لذلك قل الشكور فطلب رسول الله محمد ءم والانبياء ان يكون
عبدا شكورا وقال فى نوح انه كان عبدا شكورا والشكور من عباد الله قليل فالعبد الشكور هو الذى
شكر الله على ما انعم به عليه من غير طلب من الله الشكر واما الذى شكر عن طلب من الله فهو ليس عبدا شكورا ...
وقول الرسول افلا اكون عبدا شكورا واما غيرهم من المؤمنين وان كانوا شاكرين لكنهم لا يكونون عبدا
شكورا لعدم ورود النص فى حقهم نعم قد انعم الله على المؤمنين بعض نعمة من غير طلب الشكر فتبرعوا الشكر
من عند انفسهم فكانوا اح عبدا شكورا لكن الكلام فى النص الالهى فاول نعمة انعم الله بها على داود

فما كان الشكور من عباد الله الا الانبيا
خاصة لورود النص فى حقهم وهو
قوله تع فى حق نوح انه كان عبدا شكورا

ان اعطاه اسما ليس فيه حرف من حروف الاتصال والاتصال يعتبر الى العبد فهذه الحروف لا تتصل الى حرف
بعدها ويتصل بها غيرها قبلها فهذه الحروف تنقطع عن الحروف الباقية وتتصل حروف الباقية اليها
فداود ينقطع عن العالم اى لا يميل اليه والعالم يتصل اليه لذلك ترجع الجبال معه فقطعه اى قطع الحق داود
عن العالم بذلك اى باعطاء ذلك الاسم له فكان هذا الاسم سبب القطعه تع داود عن العالم وانما فعل الحق
ذلك في حق داود ع م اخبارا اى للاخبار لنا عنه اى عن قطعه عن العالم بمجرد هذا الاسم المنقطع الحروف
قوله بمجرد يتعلق باخبارا وهى الدال والالف والواو فلما اعطاه ذلك علمنا انه ان الله قد قطعه عن العالم
بدون مجاهدة وكسب من داود فكان ذلك القطع عطاء نعمة وافضال من الله على داود ع م وسمى الله
محمدا بحروف الاتصال والانفصال فوصله اى محمدا ع م بذلك الاسم من جهة وصله به اى بالحق او
وصله بسبب هذا الاسم الى الحق وفصله بهذا الاسم من جهة فصله عن العالم فجمع له اى لمحمد ع م بين
الحالتين حالتى الاتصال والانفصال في لفظ اسمه فعلمنا من اسم محمد ع م ان محمدا ع م قد انفصل عن العالم
واتصل بالحق بخلاف داود ع م فانه وان علمنا انقطاعه عن العالم واتصاله بالحق لكن الانقطاع بدلالة
اللفظ والاتصال بدلالة المعنى فان الانقطاع عن العالم يوجب الاتصال بالحق فدل اسم داود عليه
التزاما وهو معنى قوله كما جمع لداود ع م بين الحالتين من طريق المعنى ولم يجعل ذلك الجمع في اسمه فكان
ذلك الجمع في اسم محمد ع م اختصاصا لمحمد ع م على داود ع م قوله اعنى التنبيه عليه باسمه تفسير لقوله فكان
ذلك اختصاصا فتم له الامر اى امر الجمع من جميع جهاته من الاسم والمعنى وكذلك في اسمه احمد فهذا
اى الجمع بين الحالتين في اسم محمد واسم داود من حكمة الله تع وهى الانقطاع عن العالم والاتصال بالحق
فلا يخلو ما في الوجود لفظا وكتابة وعقلا وخارجا عن حكمة الهية ولا يطلع هذا المعنى الا من اكتحل علي م
بصره بالنور الالهى ثم قال في حق داود ع م الضمير المنصوب فيما اعطاه راجع الى ما في ما اعطاه اياه
على طريق الانعام والضمير المجرور في عليه راجع الى داود والجار والمجرور يتعلق بالانعام ترجيع
الجبال معه التسبيح في قوله وسخرنا الجبال معه يسبحن بالعشى والاشراق فتسبح الجبال تسبيحه ليكون له
اى لداود عملها اى عمل الجبال وكذلك خبر مقدم الطير مبتدا اى وكالجبال الطير في الترجيع معه

التسبيح

التسبيح او بالجر على تقدير المضاف اى وكذلك قال الله تع ترجيع الطير معه التسبيح في قوله والطير محشورة
كل له اواب وتسبيح الجبال والطير معه هو تسبيح داود ع م لا التسبيح المخصوص بكل منهما واعطاه القوة
ونعته بها في القران الكريم بكلامه ذا الايد انه اواب واعطاه الحكمة اى علم الحقايق والاسماء والصفات
واعطاه فصل الخطاب قال مولانا سعد الدين في كتابه المسمى بالمطول يقال للكلام البين فصل بمعنى المفصول
ففصل الخطاب البين من كلام الملخص الذى يتنبه من يخاطب ولا يلتبس عليه او بمعنى الفاصل اى
الفاصل من الخطاب الذى يفصل بين الحق والباطل والثواب والخطاء ثم المنة الكبرى والمكانة الزلفى
اى المرتبة القربى من الله التى خص الله بها التنصيص وقوله ثم المنة مبتداء والتنصيص خبره على خلافته
ولم يفعل ذلك التنصيص مع احد من ابناء جنسه اى من بنى ادم وان كان فيهم خلفاء فلا يكون نفس
الخلافة لداود ع م المنة الكبرى والمكانة الزلفى بل المنة الكبرى التنصيص على خلافته لعموم الخلافة
وخصوص تنصيصها وانما كان تنصيص الخلافة منة كبرى دون تنصيص سائر النعم التى خصها لداود ع م
لان الخلافة لكونها المرتبة الالوهية اعلى المراتب كلها فتنصيصها كذلك ولم يلزم فضل داود ع م بذلك
التنصيص على ساير الخلفاء من الانبياء عليهم السلام تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض وان الفضل بيد الله
يؤتيه من يشاء من عباده ولو كان داود ع م فاضلا بذلك التنصيص على الخلفاء لما نص فضل محمد ع م
على الانبياء كلها فتنصيص الخلافة غير تنصيص الفضل مع ان الفضل بذلك لا يلزم الفضل مطلقا فالشئ
الواحد جاز ان يكون فاضلا ومفضولا بحسب الوجوه والمراتب قد بيناه غير مرة فقال يا داود انا
جعلناك خليفة في الارض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى اى ما يخطر لك في حكمك من غير وحى
منى فيضلك عن سبيل الله عن الطريق الذى اوحينا به اى بهذا الطريق الى رسلى ثم تادب سبحانه معه فقال
ان الذين يضلون عن سبيل الله لهم عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب ولم يقل له فان ضللت عن سبيلى
فلك عذاب شديد فانظر كيف تادب الحق مع عباده حتى نتادب معه ومع عباده فان قلت فادم ع م
قد نص على خلافته فما معنى اختصاص التنصيص على خلافة داود ع م قلنا ما نص ادم على خلافته مثل التنصيص
على خلافة داود وانما قال للملائكة انى جاعل في الارض خليفة ولم يقل انى جاعل ادم خليفة في الارض ولو قال

انى جاعل ادم خليفة لم يكن هذا القول الذى فى حق ادم مثل قوله جعلناك خليفة فى حق داود فان هذا اى قوله
فى حق داود محقق لانه خطاب وليس ذلك اى وليس قوله انى جاعل ادم خليفة كذلك فى التحقيق لانه غيب
وما اى ولا يدل ذكر ادم فى القصة بعد ذلك اى بعد قوله انى جاعل فى الارض خليفة على انه اى على ان ادم
عين ذلك الخليفة الذى نص الله عليه فاجعل بالك لاخبارات الحق عن عباده اذا اخبرك اى اخبر بالتنصيص
امرا وكذلك فى حق ابرهيم الخليل قال انى جاعلك للناس اماما ولم يقل خليفة وان كنا نعلم ان الامامة هنا
خلافة ولكن ماهى مثلها لانه اى الشان ماذكرها اى ماذكر الحق الامامة باخص اسمائها وهى الخلافة فالامامة
يعم الخلافة وغيرها ثم فى داود من الاختصاص بالخلافة ان جعله خليفة حكم وليس ذلك اى خليفة حكم الا
عن الله فقال له فاحكم بين الناس بالحق وخلافة ادم قد لا يكون من هذه المرتبة فتكون خلافته ان يخلف
من كان فيها اى فى الارض قبل ذلك اى قبل ادم من الملائكة لا انه اى لا يدل على ان ادم نايب عن الله فى خلقه
بالحكم الالهى فيهم وان كان الامر كذلك وقع اى وان كان آدم نايبا عن الله فى خلقه بالحكم الالهى فيهم
فى نفس الامر ولكن ليس كلامنا فى حق داود الا فى التنصيص عليه اى على داود والتصريح به فامتاز داود
عن ادم فى الخلافة بتنصيصها ولله فى الارض خلائف عن الله وهم الرسل فلا اختصاص فى الخلافة
فما اختص داود عم الا على تنصيصها واما الخلافة اليوم اى الخلافة التى بعد انقضاء الرسل فعن الرسل
لا عن الله فانهم اى خلفاء اليوم ما يحكمون الا بما شرع لهم الرسول ولا يخرجون عن ذلك التشريع غير ان هنا
اى الآن فى مقام الخلافة دقيقة لا يعلمها ذوقا وحالا الا امثالنا فى العلم والمرتبة وذلك الدقيقة
المعلومة لنا حاصلة فى اخذ ما يحكمون به ومن فى فيما بيان لما هو راجع الى ما فى فيما شرع للرسول على البناء المجهول
من التشريع فالخليفة عن الرسول من ياخذ الحكم بالنقل عنه عم او بالاجتهاد الذى اصله ايضا منقول
عنه عم هذا تفصيل لقوله واما الخلافة اليوم فعن الرسل الى قوله غير ان هنا فشرع فى تفصيل قوله غير ان هنا
دقيقة الى اخره بقوله وفينا من ياخذ اى الحكم عن الله فيكون خليفة عن الله بعين ذلك الحكم اى الحكم
الذى ياخذ خليفة الرسول بالنقل او بالاجتهاد ويأخذ ذلك منا الحكم بعينه عن الله كما ياخذ الرسول عم عنه
فتكون المادة له فى اخذ الحكم من حيث كانت المادة لرسول الله عم وهذه المرتبة والمساواة برسول الله

لمن

لمن سبقت له العناية الازلية من كبار اولياء الله واتحاد الولى مع النبى فى درجة واحدة وهى مادة اخذ
العلم او فى غير ذلك من الكمالات لا ينافى افضلية الانبياء على الاولياء فهو اى من ياخذ الحكم عن الله فى الظاهر
متعلق بقوله متبع اى للرسول لعدم مخالفته الرسول فى الحكم لكون الاخذ من معدن واحد كعيسى ع م
اذا نزل فحكم فانه ياخذ الحكم عن الله ويتبع الرسول فى الظاهر فيكون خليفة عن الله لا خليفة عن الرسول
اذ لم ياخذ الحكم بالنقل عنه او بالاجتهاد لكن بلسان الظاهر يقال خليفة رسول الله وكالنبى محمد ع م فى قوله
اولئك الذين هدى الله فبهديهم اقتده فقد امر الله تعالى الرسول باتباع هدى الانبياء والمرسلين فالهدى
حقيقة واحدة تدوم بدوام الانسان الى يوم القيمة باتباع اللاحق بالسابق وهو اى الاخذ عن الله
فى حق ما نعرفه على صيغة التكلم والغيبة من صورة الاخذ بيان لما مختص اى لا ياخذ الحكم الا عن الله
موافق للرسول فى الحكم فقوله وهو مبتداء مختص خبره وموافق صفة مختص او خبر ثان هو مبتدا اى
ذلك الآخذ فيه اى فى اخذه عن الله وتقرير شرع رسول الله وخبر المبتداء قوله بمنزلة ما قرره النبى عم
من شرع من تقدم من الرسل قوله بكونه يتعلق بقوله قرره اى قرر الرسول شرع من تقدم من الرسل
بايجاده لا بالنقل عنهم فاتبعناه اى الرسول فيما قرره من شرع من تقدم من حيث تقريره اى تقرير الرسول
لا من حيث انه هو شرع لغيره قبله اذ لا يكون من هذه الحيثية شرع محمد عم فنحن مامورون باتباع شريعة
محمد عم لا باتباع شريعة غيره من الرسل وكذلك الخليفة يعنى كما ان ما اخذه الرسول عن الله عين ما اخذه
الرسل منه كذلك الخليفة اخذ عن الله عين ما اخذ منه الرسول فنقول فيه اى فى حق الاخذ عن الله بلسان
الكشف خليفة الله وبلسان الظاهر خليفة رسول الله ولهذا اى ولاجل ان من عباد الله من ياخذ الخلافة
عن الله مات رسول الله وما نص بخلافة عنه الى احد ولا عينه لعلمه ان فى امته من ياخذ الخلافة عن ربه
فيكون ذلك الاخذ خليفة عن الله مع الموافقة لرسول الله فى الحكم المشروع والنصوص الواردة فى حق
الاصحاب فى الامامة لا فى الخلافة وان كان الامر قد وقع كذلك لكن امر الخلافة لا كامر الامامة
كما عرفت فلما علم ذلك عم لم يحجر الامر اى لم يمنع امر الخلافة عن احد فاذا لم يمنع الرسول الخلافة فلله
خلفاء فى خلقه ياخذون من معدن الرسول والرسل قوله ما اخذته الرسل عليهم السلام مفعول ياخذون

المعدن هو ذات الحق واسمائه وصفاته ويعرفون عطف على ياخذون فضل المتقدم في الرتبة هناك اى
في الاخذ عن الله فان الاخذ عن الله يتفاوت بحسب المشارب والمراتب وكم بين اخذ الانبياء عن الله وبين
الاولياء فيتفاوت اخذ الانبياء بحسب درجاتهم قال الله تع تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض وكذا
الاولياء وانما فضل الرسول على الخلفاء في المرتبة لان الرسول قابل للزيادة وهذا الخليفة اى الخليفة الذى
ياخذ عن الله مع الموافقة في الحكم المشروع للرسول ليس بقابل للزيادة التى لو كان هذا الخليفة الرسول قبلها
على صيغة الماضى فاذا كان الامر كذلك فلا يعطى الله ذلك الخليفة من العلم والحكم فيما شرع له على البناء
المجهول الا ما شرع للرسول خاصة فهو اى الولى الاخذ عن الله في الظاهر متعلق بقوله متبع غير مخالف
بخلاف الرسل فان شريعة بعضهم يخالف شريعة من قبلهم في بعض الاحكام المشروعة وان كانت
شريعة كلهم متفقة في الهدى لقوله تع فبهديهم اقتده فالهداية لا تقبل الزيادة والنقصان بخلاف
الاحكام الا ترى عيسى عم لما تخيلت اليهود انه لا يزيد على دين موسى عم مثل ما قلناه في الخلافة اليوم
مع الرسول امنوا به واقروه فلما زاد عيسى عم حكما او نسخ حكما كان قد قرره موسى قوله لكون عيسى رسولا
يتعلق بقوله فلما زاد لم يحتملوا اى اليهود ذلك الزايد والنسخ فانكروا عيسى عم واعرضوا عن حكمه
وانما لم يحتملوا لانه خالف عيسى اعتقادهم فيه اى الحكم الزايد او الناسخ وجهلت اليهود الامر على ما
هو عليه اى جهلت اليهود ان الرسالة تقبل الزيادة والنقصان فطلبت قتله فكان من قصة ما اخبر بالله تع
في كتابه العزيز عنه وعنهم فلما كان عيسى او الخليفة رسولا قبل الزيادة اما بنقص حكم قد تقرر او
زيادة حكم على ان النقص اى نقص حكم قد تقرر زيادة حكم بلا شك فان نقص الحكم حكم زايد على ما
قرره والخلافة اليوم ليس لها هذا المنصب اى قبول الزيادة والنقص ولما قبل خلافة اليوم الزيادة
والنقصان في بعض الاحكام المشروعة وهى المسائل الاجتهادية قال وانما تنقص او تزيد على الشرع
الذى قد تقرر بالاجتهاد لا تزيد ولا تنقص على الشرع الذى شوفه اى خوطب به محمد عم والشرع
الذى شوفه به محمد عم هو المشروع المنصوص الذى لا يقبل الزيادة والنقصان لامتناع دخول
الاجتهاد فيه فلا يتغير بالزيادة او النقص وقد يظهر من الخليفة اليوم ما يخالف حديثا ما في الحكم

ليس

فيتخيل انه على البناء المجهول اى فيتخيل اهل الحجاب ان ذلك الحكم منه من الاجتهاد وليس كذلك
وانما هذا الامام لم يثبت عنده من جهة الكشف ذلك الخبر عن النبى عم ولو ثبت ذلك الخبر عنده
عن النبى عم من جهة الكشف لحكم به اى بذلك الخبر وان كان الطريق فيه اى في ثبوت الخبر العدل
من العدل فما هو اى فليس العدل معصوم عن الوهم ولا من النقل على المعنى فاحتمل فيه على خلاف
ما هو الامر عليه بخلاف الكشف الالهى فانه يعطى الامر على ما هو عليه في نفسه فالكشف الالهى
اقوى وارجح من العدل في افادة اليقين فمثل هذا يقع من الخليفة اليوم وكما يقع من الخليفة اليوم
ما يخالف حديثا ما في الحكم كذلك يقع من عيسى عم فانه اذا نزل يرفع كثيرا من شرع الاجتهاد المقرر
لعدم ثبوت ذلك الشرع الاجتهادى من جهة كشفه عم فكل حكم شرعى اجتهادى مقرر اذا وافق
كشفه يثبته واذا لم يوافق يرفعه فيبين على صيغة المعلوم او المجهول برفعه صورة الحق المشروع
الذى كان عليه النبى عم ولا سيما اذا تعارضت احكام الائمة في النازلة الواحدة فنعلم قطعا
انه لو نزل وحى لنزل باحد الوجوه فذلك هو الحكم الالهى وما عداه اى ما عدا ذلك الوجه وان قرره
الحق اى ما عدا الوجه الذى لو نزل وحى لنزل به فهو شرع تقرير لرفع الحرج عن هذه الامة واتساع
الحكم فيها فعلم منه ان الشارع قد ستر الحق المشروع في بعض احكامه فاختلف الناس فيه بحسب
اجتهاداتهم فقرر اجتهاد كل منهم لرفع الحرج عن هذه الامة فهذا عناية من الله في حقهم فرفع الحرج سبب
لحيوة الامة فاذا نزل عيسى عم نزل معه الحرج فتمت مدة حيوتهم وقرب هلاكهم واما قوله عم
اذا بويع لخليفتين فاقتلوا الاخير منهما هذا في الخلافة الظاهرة التى لها السيف قوله وان مبالغة
اتفقا فلا بد من قتل احدهما بخلاف الخلافة المعنوية فانه لا قتل فيها لانه لا حكم للسيف لها اصلا
وانما جاء القتل في الخلافة الظاهرة في حق الاخير وان لم يكن لذلك الخليفة التى جاء القتل في حقه
هذا المقام وهو اخذ الحكم عن الله وهو خليفة رسول الله كالاول ان عدل اذ قول الرسول في حقهما
خليفتين يشتمل كليهما على السواء وجواب اما قوله فمن حكم الاصل الذى به اى بسبب ذلك الاصل
تخيل وجود الهين فالقتل يتوجه الى من كان سببا لتخيل وجود الهين وهو الثانى دون الاول فان الخليفة

مظهر الحق فيتخيل بتعدده تعدد الحق فوجب لرفع التخيل قتل الثاني الذي هو سببه ولوكان فيهما آلهة
الا الله لفسدتا وان اتفقا اى الالهين فنحن نعلم قطعا انهما لو اختلفا تقدير النفذ حكم احدهما فالنافذ
الحكم هو الاله على الحقيقة والذي لم ينفذ حكمه ليس باله ومن هنا اى من قوله تع لوكان فيهما آلهة الا الله
لفسدتا نعلم ان كل حكم ينفذ اليوم في العالم فانه حكم الله وان مبالغة خالف ذلك الحكم النافذ الحكم المقرر
في الظاهر المسمى شرعا اذ لا ينفذ حكم الا لله في نفس الامر وان كان ينفذ في الظاهر من مظهر خاص
لان الامر الواقع الامر يعم جميع الافعال والاقوال في العالم انما هو على حكم المشية الالهية لا على حكم
الشرع المقرر وان كان تقريره ان مبالغة اى وان كان تقرير الشرع المقرر من المشية ولذلك اى ولكون
تقرير الشرع من المشية نفذ تقريره خاصة عند عدم العمل به وان بالفتح عطف على نفذ المشية ليست
لما فيه اى في الشرع الذي نفذ تقريره خاصة لا العمل به الا التقرير لا العمل بما جاء به فالمشية اذا تعلقت
تقرير الحكم المشروع خاصة نفذ تقرير ذلك الحكم لا العمل به واذا تعلقت تقريره مع العمل به نفذ تقرير
ذلك الحكم والعمل به فالتكاليف نفذ تقريرها واما العمل بها فقد ينفذ لتعلق المشية به وقد لا ينفذ
لعدم تعلقها به فاذن لم يقع الامر الا بحسب المشية فاذا كان الامر كذلك فالمشية سلطانها اى قوتها
وقدرتها عظيم ولهذا اى ولاجل عظمة سلطان المشية جعلها ابو طالب وهو من كبار الاوليا عرش الذات
اى يظهر حكم الله بها قوله لانها علة لقوله سلطانها عظيم ويجوز ان يكون علة لقوله عرش الذات اى لان المشية
لذاتها تقتضي الحكم فلا يقع في الوجود شيء ولا يرتفع عنه قوله خارجا قيد بالوقوع والارتفاع عن المشية
وعلل عدم خروج شيء عن المشية وجو[...]ارتفاعا بقوله فان الامر الالهي اذا خولف هنا اى في مقام الشرع
بالمسمى اى بالذي سمي معصية فليس ذلك الامر الالهي الذي خولف الا الامر بالواسطة اى بواسطة الانبياء
كالصلوة اذا لم يفعل المكلف فانه خالف الامر الواسطي لا الامر التكويني وهو قوله تع اذا اراد شيئا ان يقول
له كن فيكون ولو اراد الله بالامر التكويني عن ذلك العبد فعل الصلوة لفعل فما خالف الله احد قط في جميع ما
يفعله من حيث امر المشية فوقعت المخالفة من حيث امر الواسطة اذا لم يتعلق المشية بذلك الامر فافهم اشارة
الى ان هذه المسئلة من دقايق الفن واعظم مسائله ولما اشعر كلامه ان للعبد تاثيرا في الجملة في وجود الفعل

نفي

نفى ذلك بقوله وعلى الحقيقة فامر المشية انما يتوجه على ايجاد عين الفعل لا على من ظهر الفعل على يديه فيستحيل
ان لا يكون ذلك الفعل ولكن في هذا المحل الخاص فكان ذلك المحل شرطا لصدور الفعل فامر المشية يتعلق
بالمشروط بتعلق اخر غير تعلقه بالشرط لان المشية تتعلق بعين العبد والعبد يفعل الفعل بلا تعلق المشية
بذلك الفعل او يشترك في الفعل معنى المشية فالمشية تستقل في وجود الفعل في التاثير كما يستقل في وجود
العبد فالعبد لا تاثير له في فعله كما لا تاثير له في وجود نفسه وانما بنى هذا المعنى على الحقيقة لانه بناء
على الظاهر العبد يكسب فعله فالله يخلقه فكان للعبد تاثير في فعله بهذا الوجه ولا تاثير بذلك الوجه
فمراد الله بحسب الوقوع في الخارج تابع لمشيته وبحسب الوجود العلمي فالمشية تابعة له فلا جبر فان كان
الجبر فمن العبد لا من الله وانما كان من الله ان لو كان المعلوم والمراد تابعا للعلم والمشية من كل الوجوه
فوقتا يسمى به مخالفة لامر الله ووقتا يسمى موافقة وطاعة لامر الله ويتبعه لسان الحمد والذم على حسب
ما يكون ولما كان الامر في نفسه على ما قررناه من انه لا يقع شيء في الوجود ولا يرتفع خارجا عن المشية
لذلك يتعلق بقوله كان مال الخلق في الاخرة الى السعادة اى الى الرحمة على اختلاف انواعها اى انواع
السعادة لان مال بعضهم الى رحمة خالصة من شوب الالم وهم اهل الجنان وبعضهم الى الرحمة الممزوجة
من العذاب وهم المخلدون في النار وقوله كان جواب لما فعبر الحق عن هذا المقام بان الرحمة وسعت
كل شيء وانها سبقت الغضب الالهي اى العذاب الالهي اعلم ان العذاب في حق العباد الهي وامكاني والعذاب
الالهي ينقطع باستيفاء حقوق الله وحقوق الناس في النار من عصاة المؤمنين ثم يخرجون منها ويدخلون
النعيم لان ذواتهم تقتضي ذلك وعلم الله منهم فتعلقت مشيته على حسب علمه فوقع الامر على تعلق
مشيته والعذاب الامكاني هو الذي يقتضيه ذات الممكن فلا ينفك ذلك العذاب عن ذات الممكن
في الاخرة ابدا وهم المخلدون في جهنم ابدا فانهم وان انقطع العذاب الالهي في حقهم باستيفاء الحقوق الشرعية
لكن لا ينقطع عنهم العذاب الذي يقتضي ذواتهم لظهورهم بانقطاع العذاب الالهي عنهم ان ذواتهم تقتضي
ذلك وعلم الله منهم ذلك وتعلقت مشيته بذلك فكانت المشية تابعة لمقتضى ذواتهم فلا تسبق الرحمة
في حقهم الا على العذاب الالهي لا العذاب الامكاني لتقدمه على المشية وانما يكون ذلك ان لو كانت المشية

متقدمة من كل الوجوه على ذوات المعلومات ومقتضياتها وليس كذلك كما قال الشيخ الاكبر مصنف هذا
الكتاب فما شاء الا ما علم وما علم الا ما اعطته المعلومات فسبق الرحمة في حقهم من جهة كونهم تابعة
للمشية في وجودهم ووجود مقتضياتهم فمالهم الى الرحمة من هذا الوجه واما من جهة ان المشية تابعة
باحوالهم ومقتضياتهم فمالهم الى الالم ابدا فالله تع اعطى كل ذى حق حقه فحقهم على حسب اقتضاء ذواتهم الراحة
مع الالم وهذا هو النعيم في عين الجحيم والنعيم الذى في عين الجحيم لا يخلوا ابدا عن نوع من العذاب وبه حصل الشيخ
بين اهل الشرع واهل التحقيق فلا يزالون عن العذاب الممتزج ابدا ولو كان احد منهم امنوا بالله ورسوله وعمل
بمقتضاه ولا يعصى الله قط في مدة عمره ولا يبقى على ذمته حقوق الناس اصلا وقبض في اخر جزء من عمره على
الشرك للقضاء السابق عليه نعوذ بالله من ذلك فقد وصل في النار بلا حساب ولا عذاب غايته وهى الرحمة
الممتزجة بالالم كما ان من اهل الجنة من ينال غايته بلا حساب ولا عذاب واما الذين لم يؤمنوا بالله
ورسوله فلهم عذاب اليم لاستيفاء الحقوق الشرعية ثم الوصول الى غايتهم وهى الرحمة الممتزجة بالالم
ومن العذاب الذى نشأ من شقاوتهم الذاتية حبسهم في بيت مظلم بلا اكل وشرب على الابد وهو اقل
العذاب الابدلهم واشد عذابهم خلودهم في نار شقاوتهم الذاتية بعد انقطاع عذاب نار شقاوتهم العارضية
وهى مخالفتهم الشرايع وقد فهمت هذه المسئلة من كلام الشيخ هكذا فتوقفت ولم اسطر الى ان جاء الاثبات على فهمى
من روح صاحب الكتاب ولقد اورد الشيخ هذه المسئلة كثيرا اما استعظاما لشانها واهتماما على فهمها فافهم
فان فهمها سعادة ينحل به جميع المشكلات الاعتقادية الكلامية الشرعية والسابق متقدم فاذا لحقه
اى المتقدم او السابق بالسلوك اذ هو غايته لانه الكل سالك الى الغاية هذا فاعل لحقه الذى صفته حكم عليه
المتاخر اى العذاب مدة ايام دولته حكم عليه المتقدم وهو الرحمة والا لكان ذلك العبد عدما محضا
وهو خلاف ما وقع عليه النص والكشف فانهما مع اهلهما يبقيان لا يفنيان فنالته الرحمة اذ لم يكن غيرها
سبق من موانع ظهورها والعذاب الذى اجتمع معها لا يعد غيرها وان لم يكن عينها فهذا اى هذا المعنى الذى
بيناه بقولنا والسابق متقدم الى معنى سبقت رحمته غضبه وما سبقة الرحمة على الغضب الا لتحكم الرحمة
على من وصل اليها وانما وجب الوصول اليها فانها في الغاية وقفت والكل سالك الى الغاية فلابد من الوصول

اليها فلابد من الوصول الى الرحمة ومفارقة الغضب فكانت الرحمة مركز العالم كلها فيكون الحكم لها
في كل واصل اليها بحسب ما تعطيه حال الواصل اليها لان بعضهم يصل اليها في عين الجحيم مع بقاء الالم وبعضهم
يصل في دار النعيم بلا الم فمن كان ذا فهم اى ذا بصيرة وصاحب كشف يشاهد ما قلنا من غير اخذ عن قولنا
وان لم يكن ذا فهم فيأخذ عنا اى فيدرك هذا المعنى عن قولنا على ما هو الامر عليه بالعقل السليم وهو
المؤمنون بحال اهل الله وفيه اشارة الى ان المحجبين من زمرة اولياء الله تع فما ثمه اى فما في هذه المسئلة
في نفس الامر الا ما ذكرناه فاعتمد عليه وكن بالحال فيه اى فيما ذكرناه لا تكن بالقال كما كنا بالحال فيه فمنه
اى من الحق او من الرسول اذ ما في الكتاب كله نزل اليه من الرسول في الرؤيا وان كان في التحقيق من الله فمنه
الينا ما تلونا اى الذى تلونا عليكم ومنا نزل اليكم ما اى ليس وهبنا كرمنا اى من عند انفسنا واما تليين
الحديد فقلوب قاسية اى اشارة الى القلوب القاسية التى يلينها الزجر والوعيد تليين اى كتليين النار
الحديد فلا صعب في القلوب القاسية التى كالحديد فانها يلينها الوعظ كما يلين النار الحديد وانما الصعب
قلوب اشد قساوة من الحجارة فان الحجارة تكسرها وتكلسها النار ولا تلينها والحجارة وان كانت لا تلينها
النار لكنها تكسرها فمن القلوب القاسية من اشد قسوة من الحجارة بحيث لا تلين بالزجر ولا تكسر
وهو قوله وهى كالحجارة او اشد قسوة وما الان الحق له اى لداود م الحديد الا لعمل الدروع بضم الدال
جمع الدرع الوقية اى المحافظة عن ضرب سلاح العدو وتنبيها من الله ان لا يتقى على البناء المجهول الشى
الا بنفسه فان الدرع يتقى به السنان والسيف والسكين والنصل فاتقيت انت الحديد اى من الحديد
بالحديد فجاء الاتقاء من الحديد بالحديد في شرع داود م فجاء الشرع المحمدى باعوذ بك من حيث رحمانيتك
منك من حيث انتقامك فهذا المذكور روح تليين الحديد فهو المنتقم الرحيم فيستعاذ من الاسم المنتقم بالرحيم
والله الموفق لهذه الاستعاذة وادراك روح الشريفة لا غير فص حكمة نفسية بفتح الفاء في كلمة يونسية
ولما كان بين النفوس الناطقة وبين هذا النبى م مناسبة في بعض الاحكام وهى ابتلاؤه بالحوت وابتلاؤها
بالتعلق بالجسم الظلمانى وغير ذلك من المناسبات الجامعة التى ذكرها داود القيصرى في شرحه لهذا الكتاب
اورد حكمتها في كلمته اعلم ان هذه النشأة الانسانية بكمالها قوله روحا وجسما ونفسا وقع تميزا بكمالها

لمعن المعالم

خلقها الله على صورته اى على صفته الكاملة من السمع والبصر والقدرة والارادة وغير ذلك كما قال
كنت سمعه وبصره الح فاذا خلق الله هذه النشاة على صورته فلا يتولى احد حل نظامها الا من خلقها
اما بيده اى اما حل بيده من غير واسطة فى الخارج وليس بسبب لحل الا ذلك اى باليد او بامره اى بامر الحق
كالقصاص وغيره من الاسباب الشرعية فقوله وليس الا ذلك جملة معترضة بين قوله اما بيده او بامره
لحصر الحل فى احدهما فقطعت احتمال السبب الاخر غيرهما ومن تولّيها اى ومن تولى حل نظام هذه النشاة
بغير امر الله اى بغير امر شرعى كالقتل بغير حق فقد ظلم نفسه وتعدى حد الله فيها اى فى النشاة الانسانية
وسعى فى خراب من امر الله بعمارته وهو قوله تع ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه واعلم ان الشفقة
على عباد الله احق بالرعاية من الغيرة فى الله اى من القتل بامر الله واورد دليلا على ذلك بقوله اراد
داود بنيان بيت المقدس فبناه مرارا فكلما فرغ منه تهدم فشكى ذلك الى الله فاوحى الله اليه ان بيتى
هذا لا يقوم على يد من سفك الدماء فقال داود يارب الم يكن ذلك الدماء فى سبيلك قال تع بلى ولكنهم
اليسوا عبادى فاشفق الحق على عباده الذين وجب عليهم القتل بامره فكيف على عباده الذين لم يجب
عليهم القتل فقال داود يارب اجعل بنيانه على يد من هو منى فاوحى الله اليه ان ابنك سليمان يبنيه
فالغرض من هذه الحكاية مراعاة هذه النشاة الانسانية وان اقامتها اولى من هدمها الا ترى ان الدين
قد فرض الله فى حقهم الجزية والصلح ابقاء عليهم وقال وان جنحوا للسلم فاجنح لها اى للسلم وهو مؤنث
سماعى الا ترى من وجب عليه القصاص كيف شرع لولى اخذ الفدية او العفو فان ابى فح يقتل الا ترى
سبحانه اذا كان اولياء الدم جماعة فرضى واحد بالدية او عفى وباقى الاولياء لا يريدون الا القتل كيف
يراعى من عفى ويرجح على من لم يعف فلا يقتل قصاصا الا ترى ه‍ م يقول فى صاحب النسعة اى صاحب
الحبل ان قتله كان مثله حكايته مذكورة فى كتب الاحاديث الا ترى تع يقول وجزاء سيئة سيئة مثلها
فجعل القصاص سيئة اى يسوء ذلك الفعل مع كونه مشروعا فمن عفى واصلح فاجره على الله لانه اى
لان المعفو عنه على صورته اى على صورة الحق فمن عفى عنه اى عن القاتل ولم يقتله فاجره اى اجر من
عفى عنه على من وهو الحق هو راجع الى المعفو عنه على صورته الضمير المجرور راجع الى من لانه اى لان الحق

احق

احق به اى بالعفو من ذلك العبد العفو اذ انشاه اى العبد له اى لنفسه ليكون مظهر الكمالاته واحكامه
وما ظهر الحق بالاسم الظاهر الا بوجوده اى بوجود العبد او بوجود الانسان فمن راعاه اى الانسان
فانما يراعى الحق قال الرسول ع م من اكرم عالما فقد اكرمنى ومن اكرمنى فقد اكرم الله تع وما يذم الانسان
لعينه اذ عينه مخلوق على صورة الحق وانما يذم لفعله وفعله ليس عينه وكلامنا فى مدحه فى عينه
لا من حيث فعله ولا فعل الا لله ومع هذا ذم منها من الافعال ما ذم وحمد ما حمد ولسان الذم على جهة
الغرض مذموم عند الله واما لسان الذم على جهة الشرع فممدوح عند الله فالمذموم بلسان الذم
على جهة الغرض ليس بمذموم عند الله بل مذموم عند صاحب الغرض لعدم موافقة ذلك الشئ
غرضه فذمه ليس باخبار عن الشئ على ما هو عليه فلا يكون ذمه لحكمة فلا مذموم الا ما ذمه الشرع
فان ذم الشرع لحكمة يعلمها الله او من اعلمه الله فكان ذم الشرع اخبارا عن الشئ على ما هو عليه فذلك
الذم لا يخلو عن حكمة كما شرع القصاص للمصلحة قوله ابقاء بيان للمصلحة ومفعول له لشرع لهذا النوع
وارداعا للمعتدى حدود الله فيه اى فى هذا النوع الانسانى قال تع ولكم فى القصاص حيوة يا اولى
الالباب قوله وهم مبتداء اهل لب الشئ خبره الذين عثر واصفة اهل اللب اى اولى الالباب
اهل لب الشئ الذين اطلعوا على اسرار النواميس اى الشرايع الالهية واسرار الحكمية العقلية واذا علمت
ان الله راعى هذه النشاة ورعى اقامتها فانت اولى واحق من الحق بمراعاتها اذ لك خبر بذلك يتعلق
بالظرف السعادة مبتداء اى اذ حصل لك بسبب رعاية هذه النشاة السعادة فالحق اولى منك
برعاية هذه النشاة لانه انشاء لاجل ظهور احكامه فانت اولى منه برعايتها اذ بها لا بغيرها يحصل
لك السعادة وهى اجر من الله واذا لم يراعى الحق لم يزد ولم ينقص فى الوهيته وكمال ذاته شئ وان
لم تراعى لم تحصل لك السعادة فقد انحطت عن درجة الكمال اذ كمال الانسان السعادة لا غير فانت
احق بالاولوية فى رعايتها وبما ذكرنا اندفع توهم المخالفة بين قوله لانه احق به وبين قوله فانت اولى
بمراعاتها وانما تحصل لك السعادة برعايتها فانه اى الشان ما دام الانسان حيا يرجى له تحصيل صفة
الكمال وهى ظهور معرفة الله تع منه الذى خلق له فاذا راعيته فقد اعنته لتحصيل كماله فح كان اجر عملك

فقد راعيته كذ

على الله من سعى فى هدمه فقد سعى فى منع وصوله لما خلق له فمن سعى فى منع وصوله لما خلق له فقد سعى
فى منع وصول نفسه لما خلقها له لقوله تعـ فجزاء سيئة سيئة مثلها فالله تعـ يجازى عباده بمثل
اعمالهم وما احسن تعجب ما قال رسول الله عم الا انبئكم اى اخبركم بما هو خير لكم وافضل من ان تلقوا
عدوكم فتضربوا رقابهم ويضربوا رقابكم ذكر الله اى لا يقابل جزاء الغزاة فى سبيل الله جزاء ذكر الله
لان فيه منع ذكر الله بسبب هدم بنيان الرب فالانسان مادام حيا يرجى له ذكر الله وان كان عدو الله
وذلك اى وبيان افضلية ذكر الله من الغزو والشهادة فى سبيل الله انه اى الشان لا يعلم قدر هذه النشأة
الانسانية الا من ذكر الله الذكر المطلوب وهو الذى يشاهد الذاكر به ربه فانه تعـ جليس من ذكره
اى حاضر لمن ذكره والجليس مشهود الذكر ومتى لم يشاهد الذاكر الحق الذى هو جليسه فليس بذاكر بالذكر
المطلوب بل هو ذاكر باللسان خاصة وهو من الغافلين عند اهل الله فذكره ليس بذكر الله على الحقيقة
فان ذكر الله بالذكر المطلوب سار فى جميع اجزاء العبد من قواه الروحانية والجسمانية قوله لا من ذكره
بلسان خاصة عطف على قوله جليس من ذكره اى فان الله تعـ جليس من ذكره بالذكر السارى فى جميع
اجزائه لا جليس من ذكره بلسانه خاصة فان الحق لا يكون فى ذلك الوقت اى فى وقت ذكر العبد باللسان
خاصة لا بقلبه وروحه الا جليس اللسان خاصة فيراه اللسان من حيث لا يراه الانسان وليس
ذلك من تمام مراد الله بل المطلوب من ذكر الانسان رؤية الانسان ربه لا رؤية جزء من اجزائه
فاذا راه الانسان فقد راه كل جزء من اجزاء الانسان من حيث يراه الانسان فالكمال ذكر الانسان
لا ذكر اللسان قوله بما هو راء يجوز ان يكون متعلقا بقوله لا يراه اى من حيث لا يراه الانسان بالذى
هو اى الانسان راء به وهو بصره المعروف للوضع بل يراه الانسان بما يراه به اللسان لان للسان بصرا
تخصه ويجوز ان يكون متعلقا بقوله فيراه اى فيراه اللسان بالذى هو اى اللسان راء به ولا يراه
بما يرى به الانسان والمقصود من رؤية اللسان الحق رؤيته بما يرا به الانسان كما ورد فى الخبر الصحيح
كنت سمعه وبصره وبى يسمع وبى يبصر فكان هذا القول من قبيل التنازع فانهما اعمل قدر مفعول
الاخر والضمير العايد الى الموصول محذوف وهو به وظهر من هذا البيان ان ذكر الله افضل من ساير

الاعمال فافهم هذا السر اى افضل سر الذكر فى ذكر الغافلين فالذاكر وهو اللسان من الغافل حاضر لا غافل
بلا شك والمذكور جليسه فهو اى الذاكر وهو اللسان يشاهده اى يشاهد جليسه وهو الحق والغافل
الانسان من حيث غفلته لا من حيث جزئه الذاكر اذ من هذه الحيثية ذاكر فى الجملة لا غافل لذلك قيده
بهذه الحيثية ليس بذاكر فما هو اى فليس الحق جليس الغافل فان الانسان كثير بالاجزاء ما هو اى ليس
الانسان احدى العين لكون عينه مركبا من الاجزاء والحق احدى العين لكونه لا جزء له كثير بالاسماء الالهية
والاسماء الالهية ليست اجزاء لذات الحق وهو منزه عن الاجزاء والتاليف فمعناه ان ذاته تعـ موصوفة
بالصفات الكثيرة فيتعدد عند اعتبار العقل فانه من حيث انه ضار يغاير من حيث انه نافع عند العقل
كما ان الانسان بالاجزاء وما يلزم من ذكر جزء ما ذكر جزء اخر حتى يلزم من ذكر الجزء ذكر الكل ليلزم الذكر
المطلوب فى كل ذاكر من الانسان فاعتبر الى هذا البيان هل تظنك ذاكرا ام غافلا واذكر الله ذكر المطلوب
حتى كان الحق جليسك بخلاف ساير الاعمال من الغزو وغيره فانه ما كان الله جليسا لعاملها والمقصود من تحقيق
الذكر فى هذا المقام تحريض وترغيب للسالكين الطالبين لاسرار الذكر فالحق جليس الجزء الذاكر منه اى من
الانسان والاخر متصف بالغفلة عن الذكر ولا بد ان يكون فى الانسان جزء قوله يذكره جاز على البناء
المجهول والمعلوم وانما لا بد للانسان جزء ذاكر اذ لو لم يكن كذلك لعدم الانسان يكون الحق جليس ذلك
الجزء الذاكر فيحفظ ذلك الجزء بذكر الله وجليسه فيحفظ باقى الاجزاء بالعناية الالهية بسبب الجزء الذاكر
والانسان مادام ذاكرا للحق فهو حى محفوظ بالعناية الالهية فاذا جاء اجله نسى ذكر الله فطرء عليه
الموت ولما اتجه ان يقال ان وجود الانسان خير محض فى حقه من عدمه ومراعى عند الله فما الحكمة يتولى الحق
بهدمه بالموت اجاب عنه بقوله وما موصولة يتولى الحق بهدم هذه النشأة بالمسمى موتا فليس
باعدام مطلقا حتى تفوت الحكمة وانما هو اى الموت تفريق لاجزاء الانسان فياخذه اليه وليس المراد
بالموت الا ان ياخذه الحق اليه تعـ كما ان للقصاص وان كان سببا للموت حكمة وهى ابقاء النوع الانسانى
كذلك للهدم وان كان سببا للموت حكمة وهى اخذ الحق عباده به وتقربه الى ذاته تعـ وانجاؤهم عن العالم الجسمانى
الظلمانى وادخالهم فى نور ذاته وصفاته تعـ فهذا خير فى حق الانسان من حيوته وبقائه واليه يرجع الامر كله

مطلب مهم جدا تامل

وموت الانسان سبب لرجوعه الى الله تع فما فعل الله الانسان الا باحسن الامور في حقه فاذا اخذ اليه
بقبض روحه سوى له مركبا غير هذا المركب من جنس الدار التي ينتقل اليها وهي دار البقاء فكان ذلك
المركب باقيا لوجود الاعتدال فيه والاعتدال الذي يوجب البقاء وينافي الفناء فلا يموت بعد ذلك
ابدا اى لا يفترق اجزاؤه الاخروية ولما اتجه ان يقال ان هذا الكلام لا يصدق الا في حق اهل النعيم
واما اهل الجحيم فيفترق اجزاء ابدانهم الاخروية بالنصوص كما قال تع كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا
غيرها فالنار تاكل لحومهم وعظامهم فتتفرق الاجزاء باكل النار ثم سويت لهم مركبا من الابدان الاخروية
فلا بقاء لهم بهذا المعنى اى بمعنى عدم افتراق الاجزاء اجاب عنه بقوله واما اهل النار فمالهم الى النعيم
يعني ان تبديل جلودهم وافناء اجزائهم بسبب اكل النار لحومهم قبل وصولهم الى نعيمهم الخاص بهم وبعد
وصولهم وان كانوا يعذبون بالنار ابدا ويتنعمون بمشاهدة ربهم ابدا لكن لا يموتون ابدا اى لا يفترق
اجزاؤهم بذلك التعذيب لحصول الاعتدال بالاحراق وتبديل الابدان فكان حالهم في النار حال اهل النعيم
في النعيم في عدم افتراق اجزاء ابدانهم والنعيم باق وكذا اهله باق سواء كان في دار النعيم او الجحيم اعلم ان
هذه المسئلة مبنية على اصل عند اهل الله وهو انهم قسموا اسماء الله تع بحسب الاحكام منها ما لا ينقطع حكمه
ابدا كالاسماء الحاكمة على الاخرة منها اللطيف والقهار وهذان الاسمان قسم من الاخر فلا ينقطع حكم القهار
ابدا وهو وصول اثره الى اهل النار وهو العذاب كما ان حكم اللطيف لا ينقطع ابدا في دار السلام فلا تخلو
اهلها عن العذاب كما لا يخلوا اهل دار السلام عن النعيم فلا ينقطع حكم النار عن اهلها وهو الاحراق هذا
هو الاصل الثابت بالنص الالهي والكشف الالهي عند الشيخ صاحب الكتاب وامثاله من اهل الله فاذا علمت
هذا فاعلم ان معنى قوله واما اهل النار فمالهم اى آخر حالهم ان يرجع من العذاب الخالص عن الراحة والنعيم الى
العذاب الذي فيه العذب لان العذب يحرق في الاصل وهذا لا يكون الا بظهور حكم الرحمة التي سبقت
في حقهم بعد استيفاء الحقوق فكان العذاب لاستيفاء الحقوق ساقطا في حقهم وبعد ذلك ظهر العذاب الذي
اقتضته شقاوتهم الذاتية فعذبوا لاجل ذلك على الابد لا لاستيفاء الحقوق فصار النار بردا وسلاما
لارواحهم من هذا الوجه ومولما لابدانهم من حيث شقاوتهم الذاتية فقد تساوى راحتهم عذابهم فيجتمع

النعيم المنتج من العذاب فتنبه [illegible]

نوع

نوع من الراحة بنوع من العذاب فيهم لاستحقاقهم الذاتي فلا ينقطع حكم الرحمة بعد الوصول اليها ولا حكم
القهر عنهم ابدا ولكن هذا النعيم حاصل لهم في النار وانما كان النعيم لهم في النار اذ لا بد لصورة النار بعد انتهاء مدة
العقاب وهي مدة استيفاء الحقوق ان يكون تلك الصورة النارية مع بقاء صورته اللونية بردا وسلاما
على من فيها من حيث روحانيتهم من جهة انها لا تاكل لحومهم وجلودهم ولا نضجت وتمزقت جلودهم
ولا يغني ابدانهم لكنها احرقت ابدانهم بوجه اخر فلا يطلع عن افئدتهم بعد ذلك لعدم تبديل الجلود ونضجها
فلا يصل المها الى ارواحهم بخلاف العذاب الاول فانه ياكل النار ابدانهم ويبقى افئدتهم ليصل المها
الى ارواحهم ثم وثم الى ما شاء الله ثم سوى مركبا معتدلا من جنس هذا الدار لا يفنى بعذاب النار فلا مخالفة
بين الطائفتين في دوام اصل العذاب بل الاختلاف في نوعه ولا يضر في الاعتقادات الدينية هذا المقدار
من الاختلاف في مثل هذا المحل فانه محل تحيرت العقول فيه فارواحهم في راحة لتجلي الحق لهم بالرحمة
التي سبقت في حقهم وايصاله لهم غذاء ارواحهم من انكشاف جماله على حسب مراتبهم فهم في راحة
وغير راحة فالنار تكون بردا وسلاما وغير برد ولا يعجبك هذا الكلام فان الانسان اذا شرع في تحصيل
الكمالات بتكاليف الشاقة التي لا تلايم الطبع والنفس فهو تعب وعذاب من حيث النفس والبدن
وتلذذ وراحة من حيث الروح فان روحه متلذذ بنتايج هذه الاعمال الشاقة لاجل تلذذه بتحمل
الاعمال فكانت الراحة مع العذاب في حق الكفار احق من الراحة بدون العذاب اذ راحتهم نتيجة عذابهم
فكلما ازدادوا عذابا ازدادوا راحة كما ان طالب المعارف الالهية كلما ازداد تعبا ومشقة ازداد راحة
ولذة روحانية وهي تلذذ ذاته بالمعارف وهذا اى كون النار بردا وسلاما على من فيها نعيمهم وهذا
المقدار القليل الغير المعتد به من النعيم ضيافة الله لهم فانهم وان كانوا اشقياء لكنهم ليسوا عباد الله فلا وجه
لمنع ضيافة الله عن عباده بكليتها قال الرسول عم اكرموا الضيف ولو كان كافرا والاكرام ايصال النعم
وحسن المعاشرة معه والشرع وضع على الحقيقة فدل ذلك الحديث على ان الاكرام على حسب حالهم
ومقامهم واقع عند الله فما اكرم وانعم عليهم الا بكون النار عليهم بردا وسلاما فقط لا غير مع ان زيادة
النعم بالغا ما بلغ حسن عند الله تع لذلك لا يعد ولا يحصى نعمه لعباده الا الله على ان كونهم في جحيم بلاء كل

وشرب ولباس حرير وحور وغير ذلك من نعم الجنان عين العذاب وان كان النار بردا وسلاما واياك وظن
السوء لاولياء الله في ظهور مثل هذا المعنى منهم فلما ذكر احوال اهل النار مثل بقصة ابرهيم عم تفهيما لاهل
الحجاب لان بعض احوالهم في النار يشبه بعض احوال ابرهيم عم والافليس حالهم كله يشبه حال ابرهيم عم
فقال فنعيم اهل النار بعد استيفاء الحقوق التي كانت ثابتة على ذمتهم فالنعيم حاصل لهم بعد استيفاء المنتقم
حقوق الغير فعذبوا على الابد لاستحقاق ذواتهم التى تقتضى الشقاوة ابدا فتمنع اجابتهم الدعوة في اى
حال كانوا يدعون الى السجود اى الى الطاعة فلا يستطيعون فعذبوا بنار الجلال على الابد فذواتهم
باقية وكذا اقتضاؤها وهو شقاوتهم الذاتية ومقتضى شقاوتهم الذاتية التعذيب على الابد بنوع
من العذاب وذاته تع اقتضت سبقة رحمته على غضبه فكان حق الرحمة السبقة على الغضب وحق
الشقاوة الذاتية التعذيب على الابد ومن مقتضى ذاته تع ان يعطى كل ذى حق حقه فجمع الله تع بحسب
مقتضى حكمته الراحة والالم في وجودهم ومن اعتقد ان للشئ الواحد وجوها مختلفة بالظهور والخفاء
متضادة بعضها بعضا وعرف ان التجليات الالهية متنوعة على ما قلناه نعيم منصوب بتقدير حرف
الجر خليل الله حين القى في النار فانه عم تعذب ماض على البناء المعلوم اى تعذب بنفسه من غير تعذيب
من الله بمس النار برؤيتها وتعذب بما اى بسبب الذى تعود بالدال المهملة ماض معلوم من التعود اى يعتاد
ابرهيم عم في علمه وتقرر من انها اى النار صورة تولم من جاورها من الحيوان وما علم ابرهيم مراد الله
فيها ومنها في حقه اى في حق ابرهيم فبعد وجود هذه الالام المذكورة في وجود ابرهيم وجد ابرهيم النار
بردا وسلاما مع شهود الصورة اللونية التى توجب الاحراق فعلم ابرهيم ان التاثيرات كلها لله لا
للاشياء فزال عن ابرهيم هذا الالم لزوال تعوده بعلم الالم فلا يخاف ابرهيم عن النار بعد ذلك اى
بعد وجدانه النار بردا وسلاما فلا يتعذب بشهود الصورة اللونية لعدم ذوقه الم النار واما اهل
النار فانهم لتعودهم بذوق الالم يخافون عن عود العذاب على عادته الاولى لبقاء الصورة النارية فيتعذبون
بشهود الصورة ابدا فيرضون بذلك العذاب بالضرورة لعلمهم بعدم النجاة عن النار ابدا فانهم
يظنون قبل ذلك ان في حقهم رحمة تصل اليهم ويرجونها ولكن لا يدرون كيفيتها ووقتها فلما وصلت

اليهم

اليهم بهذه الكيفية انقطع رجاؤهم فرضوا بمقامهم وحالهم وذلك نعيمهم ولا يرتفع بذلك حكم النصوص
على تخليدهم في العذاب بل تصدق النصوص على ذلك التقدير ايضا فلا وجه للنزاع مع اهل الله فيه فمن نازع
فقد نازع بلا دليل وتمسك قوله في حقه متعلق ببردا وسلاما او بوجد وهى اى الصورة اللونية نار
في عيون الناس ونور وراحة وسلام في حق ابرهيم حتى لو كان مع ابرهيم احد من الناس لجاز احراقه
ولو في جبة مع ابرهيم مع كونها في حق ابرهيم بردا وسلاما فكان حال اهل النار حال ابرهيم عم في انه
تعذب برؤيتها وبما تعود في علمه قبل وجدان النار بردا وسلاما مع انه لا يخلو في تلك الحالة عن
الراحة الروحانية فهو في ذلك الوقت متلذذ ومتألم حكى ان جبرئل عم جاء لخلاصه حين القى في النار
فقال ابرهيم عم يكفيني علم ربى بحالي فهذا القول منه يدل على راحته ومجئ جبرئل عم يدل على تألمه
وكل ذلك في شخص واحد في وقت واحد وهكذا اخر اهل النار في النار على الابد فالشئ الواحد يتنوع
في عيون الناظرين فان النار برد وسلام في عين ابرهيم ونار محرقة في عيون الناس هكذا اى كنار ابرهيم عم
هو ضمير للشان التجلى الالهى عبارة عن الضمير فان التجلي الالهى وان كان واحدا لكنه يتنوع بحسب
قابلية الخلائق فيتكثر بذلك واهل الحجاب لعدم علمه بذلك يزعم ان الامر في نفسه ينحصر الى ما في علمه
فينكر بعض التجليات الخفية على ادراكه فاذا علمت ان الشئ الواحد يتنوع فان شئت قلت ان الله تجلى
لقلوب عباده مثل هذا الامر اى مثل تجلى نار ابرهيم لعيون الناظرين وهذا ظهور الحق في الخلق وان شئت
قلت ان العالم في النظر اليه وفيه قوله في النظر اليه اشارة الى مرتبة الصفات وقوله وفيه اشارة الى مرتبة
الذات مثل الحق في التجلى خبر ان اى العالم يتنوع في مراة وجود الحق كما يتنوع الحق في مراة العالم عند التجلى
وهو ظهور الخلق في الحق فيتنوع التجلي في عين الناظر بحسب مزاج الناظر هذا في التجلي الشهادى او يتنوع
مزاج الناظر لتنوع التجلي هذا في التجلى الغيبى وقد مر بيان هذين القسمين في الفص الشعيبى وكل هذا
سائغ في الحقايق ولما فرغ عن احوال الاخرة رجع الى ما في صدده وهو قوله والانسان بالموت يرجع اليه تع
فقال ولو ان الميت او المقتول اى ميت كان شقيا او سعيدا او اى مقتول كان ظلما او حقا اذا مات او قتل
قوله لا يرجع الى الله خبر ان لم يقض الله بموت احد لا شرع قتله جواب لو ولو قضى بلا رجوع لو وقع موت

العبد بلا حكمة مع ان وجوده راجح ومراعى عند الله وذلك محال على الله فالكل سواء كان ميتا او مقتولا في قبضته
فلا فقدان للعبد في حقه اى في حق الحق فشرع القتل لحكم لعلمه بان عبده لا يفوته فهو راجع اليه بالموت
على ان في قوله واليه يرجع الامر كله اى يقع فيه اى في الامر التصرف وهو اى الحق المتصرف فلا يخلو العبد
ان يكون متصرفا فيه للحق ابدا والعدم المحض لا يقبل التصرف فلا يكون العبد بالموت عدما مطلقا فحذف
اسم ان للعلم به اى على ان في قوله واليه يرجع الامر كله دلالة على هذا المعنى فما خرج عنه اى ما ظهر عن الحق
شيء لم يكن ذلك الشيء عينه اى عين الحق في بعض صفاته لا في كلها كما قال الشيخ الاكبر في مواضع وكل وصف
وصف الله به نفسه كنا نتصف به الا الوجوب الذاتي فانه لا حظ للانسان فيه وكل وصف نتصف
اتصف الحق به الا الامكان الذاتي ولوازمه فان ذلك يستحيل على الله تم كلامه بل هويته اى هوية الحق
هو راجع الى الهوية باعتبار اضافتها الى الحق لذلك ذكر عين ذلك الشيء من وجه وهو كونه يخلو قا
على صفة الحق لا غير فانه قال قدس سره من قبل فان الانسان كثيرا ما هو احدى العين والحق احدى العين
فدل ذلك الكلام على امتناع اتحاد العينين وهو اى ما ذكرناه الذي يعطيه الكشف في قوله واليه يرجع
الامر كله اشارة الى ان اخذ هذا المعنى من هذا القول لا يكون الا بالكشف لخفائه عن ادراك العقول
فظهر منه ان للقران والاحاديث معان لا يظهر دلالتها عليها الا بالكشف الالهي فص حكمة غيبية
في كلمة ايوبية لما كان سريان سر الحيوة في الماء اظهر وكان سر الشيء غيبه وكان طهارة جسم ايوب عم
عن الامراض بالماء سمى هذه الحكمة غيبية واضافها الى الكلمة لذلك ابتدا بقوله اعلم ان سر الحيوة
سرى في الماء فهو اى الماء اصل العناصر والاركان وهي النار والتراب والهوا الحيوة صفة من صفات الله تع
حقيقة واحدة كلية شاملة على جميع الموجودات لكن يظهر في بعضها في العموم والخصوص وفي بعضها
لا يظهر الا في حق الخصوص وسرها هو الهوية الالهية الظاهرة بالصورة الحيوتية فاول ما ظهرت به الهوية
الالهية الحيوة لذلك تقدمت على باقي الصفات تقدما ذاتيا واول ما ظهرت به الحيوة من الممكنات الماء
لذلك كان اول كل شيء واصله ولذلك اى ولاجل سريان سر الحيوة في الماء جعل الله من الماء كل شيء حيا كا
الحيوانات فانها خلقت من نطفة الامهات والاباء وهي الماء وكالنباتات فانها لا تنبت الا بالماء

وماثمه

وما ثمه اى وما في العالم عند الخواص شيء الا وهو حي فانه ما من شيء الا وهو يسبح بحمده ولكن لا يفقه
يجوز على البناء المجهول والمعلوم فمعناه على المجهول اى لا يفقه احد تسبيحه بشيء الا بكشف الهي ولا يسبح
بحمد الله الا حي فكل شيء حي وكل شيء اصله الماء عند اهل الحقيقة بخلاف اهل الحجاب فانه يزعم ان بعض
الاشياء حي وبعضها ليس بحي وان اصل بعضها من الماء وبعضها ليس من الماء الا ترى العرش كيف كان
على الماء لقوله تع وكان عرشه على الماء لانه تكون منه فطفا اى ارتفع عليه فهو يحفظه من تحته اى الماء
يحفظ العرش من تحته فاذا كان الماء اصلا للعرش كان اصلا لكل ما احاط به العرش فكل شيء اصله الماء
قال بعض الافاضل المراد بالماء الذي هو اصل كل شيء النفس الرحماني الذي كان عرشه عليه ويراد بالعرش
الملك فهذا وجه صحيح قد بين الشيخ في مواضع لكن لا يناسب هذا المقام فان اول الكلام مختص بالعناصر
وهو قوله سرى في الماء فهو اصل العناصر وقوله فكل شيء حي وكل شيء اصله الماء نتيجة القياس وما ينتج
القياس الصحيح الا عين الدعوى وهي كل شيء من العناصر اصله الماء المتعارف فالمراد بالعرش العرش
المتعارف عند اهل الشرع واما قوله رضي الله عنه في الحكمة العيسوية وما فوق السموات كالعرش والكرسي
وملائكتهما طبعيون لا عنصريون فهو ما ثبت عند اهل الحقيقة والعرش عند اهل الشرع سابع السبعة
التي خلقت من دخان الماء الذي هو اصل العناصر ويدل على ما قلناه قوله الا ترى العرش فانه انما اورده
بعد اثبات المطلوب تسهيلا لفهم اهل الحجاب بما هو معلوم ومسلم عندهم فانهم قائلون بان العرش
المعروف عندهم كان على الماء المتعارف وانه محيط بالاشياء وما هذا الا قول منهم بان اصل كل شيء الماء
ولكن لا يشعرون فيشعرهم بذلك بهذا الكلام ليزول حجابهم فيطلعون حقيقة الامر في دائرتهم اولا
المراد بايراد هذا الكلام في اول الفص بيان خواص الماء الذي هو يزيل به مرض ايوب وهو الماء المتعارف
والماء الذي هو النفس الرحماني خارج عن المقصود لاختصاص ازالة الم ايوب عم بالماء فما ازال الماء
مرض ايوب الا لحكمة مختصة به وهي سريان الحيوة في الماء المتعارف بالذات وفي غيره بواسطة الماء
فان قيل كيف يصح قوله فهو اصل العناصر والاركان فقد ورد في الحديث النبوي ان الله خلق درة بيضاء
فنظر اليها بالجلال والهيبة فذابت حياء فصار نصفها ماء ونصفها نارا فحصل منها دخان فخلق السموات

بنظرم

من دخانها والارض من زبدها ومقتضى هذا الحديث ان الماء ليس باصل للنار قلنا المراد بالنار النار
المتعارف وهو النار التي تستخرج من الحديد والحجر بضرب احدهما على الاخر فالارض من زبد الماء والحجر و
الحديد من جنس الارض فالماء اصل النار وعلى الحقيقة ان الصورة المذابية وان تضمنت الحرارة
النارية والبرودة المائية لكن المائية غالبة في هذا المزاج المذابي حتى لو عين له الاسم لا يستحق
الا باسم الماء دون غيره فعلى كلا التقديرين كان الماء اصلا للنار ولكن هذا المعنى غير مناسب بالمقام
كما قلنا في النفس الرحماني وانما قلنا المائية غالبة في هذه الطبيعة لامتناع الاعتدال الحقيقي الذي
يوجب البقاء وذا لا يكون الا في الوجود الاخروي فالاعتدال لا يكون الا فيه كما ان الانسان
خلقه الله عبدا فتكبر على ربه وعلا عليه هذا اشارة الى من ادعى الربوبية فهو سبحانه مع هذا اي
مع تكبر عبده عليه لا يتكبر عليه ولا يهلكه مع انه قادر بذلك يحفظه من تحته بلطفه وكرمه بالنظر
الى علو هذا العبد من حيث انه مخلوق على صورته الجاهل بنفسه ولو عرف نفسه لعرف ربه ولو عرف
ربه ما تكبر وما علا وهو اي المذكور معنى قوله عم لو دليتم بحبل لهبط على الله فاشار الى ان نسبة التحت اليه
كما ان نسبة الفوق اليه وفي بعض النسخ كما نسبة الفوق اليه فما زايدة للتاكيد اي كنسبة الفوق اليه
في قوله يخافون ربهم من فوقهم وهو القاهر فوق عباده فله الفوق اي فثبت ان له الفوقية بهذه الاية
باضافة الفوق الى الانسان والتحت بهذا الحديث فلا يظهر ان له الفوق والتحت الا بالانسان
لاستواء نسبة الفوق والتحت اليه لكونه محيطا بالاشياء من جميع ولهذا اي ولاجل استواء الفوق الجهات م
والتحت اليه ما ظهرت الجهات الست اي للحق بشيء الا بالانسان فهو على صورة الرحمن فان وجهات
الست وجميع الصفات المتقابلة سره ولا يظهر سره اليه الا بمن هو على صورته كما مر تحقيقه في اول
الفص الآدمي فظهر ان الفوق والتحت لله لا للانسان وما عرف العبد الجاهل ذلك فتفوق على ربه
وعلا وكلام بعض الافاضل في توجيه هذا الكلام مما لا ينبغي لهذا المقام ولا مطمع الا الله وقد قال الله
في حق طائفة اي في حق قوم عيسى ولو انهم اقاموا التورية والانجيل اي ولو عملوا بما فيهما من الاحكام
ثم نكر وعمم المعطوف فقال واقاموا ما انزل اليهم من الاحكام من ربهم فدخل في قوله وما انزل اليهم من ربهم

كل

كل حكم منزل من ربهم على لسان رسول الله ولم يوجد ذلك الحكم نفيا او اثباتا في التورية والانجيل
والا لكان من التورية والانجيل كساير الاحكام الموجودة فيهما ويدل قوله او ملهم من ربهم على قلوبهم
مما لا يعلم بالتورية والانجيل وما انزل على لسان رسول الله من الاحكام والا لكان ذلك الحكم داخلا فيهما
والمقصود تعميم الحكم بما لا يدخل فيهما لاكلوا من المعارف الالهية وهي الارزاق الروحانية من جهة
فوقهم المعنوي كما اكلوا الرزق الصوري من فوقهم الصوري بسبب المطر فعلى اي حال وهو المطعم
من الفوقية التي نسبت اليه ولاكلوا الرزق المعنوي من تحت ارجلهم بالسلوك والرياضات والمجاهدات
كما اكلوا الرزق الصوري من انواع الفواكه من الارض التي تحت ارجلهم وهو المطعم من التحتية التي
نسبها الى نفسه على لسان رسوله المترجم عنه عم بقوله لو دليتم بحبل لهبط على الله ولما فرغ عن بيان
حفظ وجود الحق عباده من فوقهم وتحتهم رجع الى اثبات حفظ الماء وجود العرش من تحته فقال
ولو لم يكن العرش على الماء ما انحفظ وجوده فانه بالحيوة يحفظ وجود الحي الا ترى الحي اذا مات الموت
العرفي تنحل اجزاء نظامه وتنعدم قواه عن ذلك النظم الخاص وكل شيء حي وكل حي يحفظ وجوده بالحيوة
ومن الماء كل حي فاذا لم يكن العرش على الماء لم يحفظ وجوده من تحته فلم يكن حيا بل ينحل اجزاؤه عن
اولم يوجد قط م النظام الخاص وتبدلت اخرى فاختص حفظ الانسان بالنص الالهي بالحق وحفظ العرش بالماء مع انه
هو حافظ ايضا تعظيما لشان الانسان فعظمه الله حق تعظيم فلو علم الانسان قدره عند الله لم يخالف الله
قط ولما فرغ عن بيان خواص الماء وما يتوقف عليه من معرفة حال ايوب عم شرع في بيان حال ايوب قال
قال الله تع لايوب اركض اي اضرب برجلك الارض فلما ركض خرج منها الماء فقال هذا مغتسل بارد اي
ماء بارد يزيل باغتساله مرضك من بدنك وانما كان الماء باردا لما كان عليه من افراط حرارة الالم فسكنه
الله ببرد الماء من التسكين الضمير يرجع الى افراط فسكن الله افراط الزايد المهلك فبقي الحرارة النافعة للانسان
والاشارة فيه وهي ان الله تع امر نبيه بضرب الرجل على الارض ليخرج منها الماء لازالة الم البدن فهو امر لنا
بالسلوك والمجاهدة ليخرج الماء الحيوة وهو العلم بالله من ارض وجودنا لازالة امراض ارواحنا وهي الحجبات
المبعدة عن الحق وفي هذه الاية سر لطيف وهو ان السالكين سلوك التقوى بالمجاهدات والرياضات اذا اجتمعوا

فى منزل وذكروا الله كثيرا باعلى صوت وضربوا ارجلهم على الارض مع الحركة اى حركة كانت وكانت نيتهم
بذلك لازالة الالم الروحانى جاز منهم ذلك اذ ضرب الرجل الصورى على الارض الصورية مع الذكر
الصورى بنية خالصة يوصل الى الحقيقة اذ ما من حكم شرعى الا وله حقيقة يوصل عامله الى حقيقته ولهذا
اى ولكون الازالة افراط الحرارة لا الحرارة مطلقا كان الطب النقص من الزايد والزيادة فى الناقص والمقصود
من نقص الزايد وازدياد الناقص طلب الاعتدال ولا سبيل اليه الا انه يقاربه فكان المزاج المنحرف قريبا من
الاعتدال بالتداوى وانما قلنا ولا سبيل اليه اعنى الاعتدال من اجل ان الحقايق والشهود يعطى التكوين مع الانفاس
على الدوام ولا يكون التكوين الا عن ميل يسمى ذلك الميل فى الطبيعة انحرافا كالانسان وغيره من الحيوانات
او تعفينا كما فى الماكولات والمشروبات كالفاكهة واللبن او عصير او غيرها اذا تغيرت امزجتهم وفى حق الحق
يسمى ذلك الميل ارادة وهو راجع الى الارادة باعتبار الميل ميل الى المراد الخاص دون غيره والاعتدال
يوذن بالسواء فى الجميع وهذا السواء ليس بواقع لاعطاء الحقايق والشهود خلافه فلهذا اى فلاجل عدم
وقوع التسوية فى الجميع او فلاجل هذا المذكور منعنا من حكم الاعتدال بقولنا ولا سبيل اليه الا انه يقاربه
وقد ورد فى العلم الالهى النبوى اتصاف الحق بالرضاء وبالغضب وبالصفات المتقابلة والرضاء مزيل
للغضب عن المغضوب عليه والغضب مزيل للرضاء عن المرضى عنه والاعتدال ان يتساوى الرضاء والغضب
وهذا ليس بواقع كما مر انفا فاذا ثبت ان حقيقة الرضا ازالة الغضب عن المغضوب عليه وحقيقة
الغضب ازالة الرضاء عن المرضى عنه فما غضب الغاضب على من غضب عليه وهو عنه راض فقد اتصف الحق
باحد الحكمين فى حقه اى فى حق المغضوب عليه وهو اى الاتصاف باحد الحكمين فى حق المغضوب عليه وهو
الرضاء والغضب ميل من الاتصاف بالرضاء الى الاتصاف بالغضب فكان الغاضب قبل اتصافه بالغضب
متصفا بالرضاء فى حقه اذ الغضب ازالة وجود الرضاء وما رضى الحق عمن رضى عنه وهو اى الحق غاضب
عليه فقد اتصف باحد الحكمين فى حقه وهو اى الاتصاف باحد الحكمين فى حق المرضى عنه وهو الرضاء
وميل من الاتصاف بالغضب الى الاتصاف بالرضاء والمقصود ان الله لا يخلو من الاتصاف فى حق عباده
باحد هذين الحكمين المتقابلين فلا بد اتصافه باحدهما فى حق شخص قبل ان يسبق اتصافه بالاخر فى حق

ذلك

ذلك الشخص لعدم الاعتدال فانقطع التسلسل بقوله سبقت رحمتى على غضبى الا ترى ايوب ع م
كيف اتصف الحق باحد الحكمين فى حقه فاتصف الحق بالغضب عند المرض اذ الغضب عين الالم فازال
ذلك الالم بالماء فاتصف فى حقه بالرضاء اذ زوال الالم عين الرضاء فقد اتصف الحق فى حق الانبياء
عليهم السلام باحد الحكمين فانهم يتالمون باية الورود وان لم تمسهم النار فقد اتصف الحق فى حقهم
بالرضاء بادخالهم الجنة فزال عنهم ذلك الالم فقد ظهر من هذا التحقيق ان اهل النار ما غضب الله
عليهم الا وهو عنهم راض فكان حكم الرضاء ثابتا فى حقهم فلا يدوم غضب الله عليهم فى النار
فلهم حكم الرضاء من الله الذى سبق على الغضب وانما يدوم عذابهم اذا لم يتصف الحق فى حقهم
باحد الحكمين بان يتساوى الرضاء والغضب وهو ليس بواقع فالواقع اتصاف الحق باحد الحكمين
فى حقهم فالواقع فى حقهم حكم الرضاء من الله بازالة الغضب وهذا معنى قوله وانما قلنا هذا المذكور
من اجل يرى ان اهل النار لا يزال غضب الله عليهم دايما ابدا فى زعمه فاذا كان غضب الله عليهم دايما
ابدا فى زعمه فما لهم حكم الرضاء من الله فى زعمه فاذا قلت وهذا من اجل ذلك قلنا فصح المقصود فهو
ان لهم حكم الرضاء من الله فلا يصح قول من زعم انه ما لهم حكم الرضاء من الله فكان الامر كما قلناه لا كما
قاله فكان هذا القول منه ردا لمن زعم ان اهل النار لا يزال غضب الله عليهم دايما فان كان كما قلنا
قال اهل النار الى ازالة الالام وان سكنوا النار فذلك رضاء فزال الغضب لزوال الالام اذ عين
الالم عين الغضب ان فهمت تصريح منه بان الوجوه المذكورة فى اثبات حكم الرضاء والرحمة
يدل على جواز وقوع ذلك الحكم لهم فلا يقطع ان يكون العذاب دايما لهم فيؤدى ادلته الى التوقف
بين جواز دوام وقوع العذاب وبين جواز ازالته فمذهبه التوقف فى مثل هذه المسئلة كما
بيناه من قبل وسيبين لمن شاء الله فى مسئلة فرعون فقد اعاد الشيخ رض هذه المسئلة فى هذا الكتاب
كثيرا فى مواضع لتضمنه فى كل اعادة فائدة جديدة للطالبين لذلك شرحت فى كل مرة وان كان
البيان كافيا فى موضع فلما بين غضب الله وهو ايصال الالم الى عباده اراد ان يبين غضب الناس فقال
فمن غضب من الناس على غيره فقد تاذى بذلك الغضب فلا يسعى فى انتقام المغضوب عليه بايلامه

الا يجد الغاضب الرحمة بذلك الايلام فاذا وجد الرحمة بايلام المغضوب عليه فينتقل الالم الذى
كان عنده الى المغضوب عليه والحق اذا افرته اى اذا نظرته من حيث غنائه عن العالم يتعالى علوا كبيرا
عن هذه الصفة على هذا الحد فاذا كان الحق هوية العالم اى اذا نظرته من حيث اسمائه وصفاته كان مراة
للعالم فما ظهرت الاحكام كلها الا فيه ومنه مع انه متعال منزه عن الانفعال والتاثر بالاحكام
كظهور احكام الرائى فى المراة فان صورة المتالم فى المراة لا تتالم بما يتالم به المتالم الرائى او نقول
اذا كان الحق هوية العالم ففى حق كل فرد من العالم هوية من الحق مختصة به يظهر جميع احكامه فى الهوية
المختصة به وهو الحق المخلوق وهو العبد فالمتالم هو الحق المخلوق لا الحق الخالق فلا يستريح الحق الخالق باستراحة
المخلوق ويتالم بتالمه فهوية العالم هو الحق المخلوق لا الحق الخالق فالانسان من حيث تحققه بالصفات
من الحيوة والقدرة والارادة وغير ذلك يقال له حق ومن حيث امكانه وتحققه بالصفات الكونية
عبد وخلق فالله من حيث تحققه بالصفات اللائقة بشانه حق ومن حيث وجوبه الذاتى خالق
وموجد فقد جرى اصطلاحهم على ذلك وهو اى ظهور الاحكام كلها فى الحق معنى قوله واليه يرجع
الامر كله فى الظهور فيه كما ان الصورة فى المراة ترجع فى الظهور الى صاحبها حقيقة وكشفا اى يعلم
هذا المعنى من هذا القول بالحقيقة والكشف فكل شئ يرجع اليه لاحتياجه اليه من كل الوجوه ولا يرجع
هو الى شئ اصلا وهو المرجع والمآب فاذا كان الامر فى نفسه على ما قلناه فانت عبد ضعيف فاعبد
بما امرك وتوكل عليه حجابا اى حياء من ربك وسترا اى وكن مستور الحال بين الناس بحفظ ادب
الشريعة والطريقة فليس فى عالم الامكان وهو عالم الاول والاخر والظاهر والباطن ابدع من هذا
العالم وهو العالم الظاهر الجامع لجميع ما فى العوالم لانه على صورة الرحمن يتعلق بقوله اوجده الله
اى وانما كان هذا العالم ابدع من غيره من العوالم لان الله اوجده على صورة الرحمن قوله اى ظهر وجوده تع
بظهور العالم تفسير لقوله على صورة الرحمن اوجده الله اى وانما كان ابدع لانه ظهر وجود الحق بظهور
العالم لا ببطونه وفيه دليل على ان علم الشريعة ظهور وجود الحق بظهوره ظهورا تاما ابدع من العلم
المسمى بالباطن فكان ابدع العلوم كلها كما ظهر حقيقة الانسان وهى الروح الانسانى بوجود الصورة

الطبيعة

الطبيعية وهى هذا الهيكل المحسوس قوله فنحن يجوز ان يكون عبارة عن الانسان خاصة اى فاذا كان
الامر كذلك فنحن معاشر ارواحنا وابداننا صورة الظاهرة اى الصورة الفايضة لارواحنا منه وهويته تع
روح هذه الصورة المدبرة لها الظهور وجود الحق بوجودنا لكوننا على صورة الرحمن كما ظهر الحق
بوجود هذا العالم لكونه على صورة الرحمن فالعالم من حيث كونه عبارة عن الهيئة الاجتماعية كان
على صورة الرحمن اى يظهر الحق فيه مع جميع صفاته واسمائه وافعاله وليس كذلك اجزاؤه الا الانسان
فانه وان كان جزءا منه لكنه لكونه جامعا لما فيه كان على صورة الرحمن ويجوز ان يكون كناية عن العالم
كله فنحن اى العالم من حيث صورة الجمعية فما كان التدبير اى تدبير الحق العالم كله الا فيه اى فى الحق
كما لم يكن التدبير الا منه فكان الحق مدبرا فيه ومدبرا منه اى يقع التدبير منه وفيه بالاعتبارين
هذا لسان الوحدة فهو الاول بالمعنى اى يظهر اوليته بسبب المعنى والاخر بالصورة اى يظهر آخريته
بسبب ظهور الصورة وهو الظاهر بتغيير الاحكام والاحوال اذ لا بد من متغير فظهر الحق بسبب
تغير الاحوال والباطن بالتدبير اى بتدبير خلقه وهو بكل شئ عليم فاذا كان بكل شئ عليم فهو
على كل شئ شهيد وانما قال الله فى حقه فهو على كل شئ شهيد ليعلم ان علمه بكل شئ عن شهود لا عن فكر
ويجوز ليعلم ان يكون مبنيا للفاعل من الاعلام اى ليعلم الحق خلقه او من العلم اى ليعلم الخلق وان
يكون مبنيا للمفعول فكذلك علم الاذواق عن شهود لا عن فكر وهو اى علم الاذواق العلم الصحيح
لانه حاصل بتجلى الحق لعباده بعلمه فلا يقع فى هذا العلم خطاء وما عداه من العلم فحدس وتخمين ليس
بعلم اصلا ثم رجع الى بيان حكمة مسئلة ايوب عم فقال ثم كان لايوب ذلك الماء اى الماء الذى
سرى الحيوة فيه فكان ذلك الماء ماء الحيوة شرابا لازالة الم العطش وهو نار الاشتياق الذى هو
حاصل له من النصب اى الضر بفتحتى النون والضاد وضمتيهما وضمة وسكون والعذاب الذى مسه به
اى بذلك العذاب الشيطان اى البعد عن الحقايق ان يدركها على ما هى عليها فلما اغتسل ايوب عم زال
حرارة بدنه التى كانت من مس الشيطان بضر فاذا شرب زال حرارة العطش من روحه عم التى حصلت
من مس الشيطان اى البعد عن ادراك الحقايق وهو الحجاب الذى يقع على عين القلب فيبعده عن الادراك

فاشار ع م في كلامه الى لله الروحاني فاذا شرب ادرك الحقايق وانما فسر الشيطان بالبعد عن ادراك
الحقايق مع ان الشيطان بعيد عن ادراك الحقايق ليس ببعد لكون البعد من صفة الشيطان فكان المعنى
انى مسنى شطن الشيطان فتركت الاضافة الى الشيطان مبالغة فيكون ايوب ع م بادراكها في محل القرب
وكل مشهود قريب من العين ولو كان ذلك المشهود بعيدا بالمسافة من البصر فان البصر بسبب خروج
الشعاع منه متصل به اى بالمشهود من حيث شهوده ولولا ذلك الاتصال لم يشهد اى لم يشهد
الشاهد المشهود او يتصل المشهود بالبصر بحسب انطباعه به كيف قلت فهو اى المشهود قريب بين
البصر والمبصر ولهذا اى ولاجل كون المشهود قريبا بين البصر والمبصر كنى اى اتى ايوب ع م كلامه
في المس بالكناية فاضافه الى الشيطان بقوله انى مسنى الشيطان وهو البعد مع قرب المس فقال البعيد
منى وهو الشيطان قريب منى لحكمة فى وهذه الحكمة هو الحجاب الذى يمس عين قلبه فالشيطان يقرب
منه بسبب هذا المعنى فطلب من الله ازالة الحجاب عنه خوفا عن تصرف الشيطان فيه فقد علمت
ان القرب والبعد امران اضافيان فهما نسبتان لا وجود لهما في العين بثبوت احكامهما في البعيد
والقريب فكان البعيد من الشىء لمعنى قريبا منه لمعنى آخر كما ذكر في المشهود فانه قريب من الشاهد
من حيث شهوده بعيد من حيث المسافة واعلم ان سر الله في ايوب الذى جعله عبرة لنا وكتابا
مستورا حاليا اى لا يعرف معنى ذلك الكتاب الا اهل الحال ومنسوبا الى حال ايوب ع م تقرؤه هذه
الامة المحمدية لتعلم ما فيه من الاعلام على البناء الفاعل او من العلم على البناء المفعول او على صيغة
الغيبة وكذا قوله فتلحق بصاحبه اى فتصل هذه الاية في الدرجة بمقام صاحب ذلك الكتاب وهو
ايوب ع م في الرضاء بالقضايا والصبر بالبلايا فمن صبر منا على الاعمال الشاقة فطريق الحق
فقد اعطى الله له ما اعطى ايوب ع م وانما جعله الله هكذا تشريفا لها اى لهذه الامة واى تشريف وتكريم
اعظم من هذا الذى ابتلى نبيه ع م لنا فاثنى الله عليه اى فاذا كان الصبر اجمل الوصيف الجميل واكرمه عند الله
اثنى الله اعنى على ايوب بالصبر مع دعائه في رفع الضر عنه فعلمنا من معاسلة الحق مع ايوب ع م ان العبد
اذا دعا الله في كشف الضر عنه اى عن نفس العبد لا يقدح في صبره والا لما اثنى الله على ايوب ع م وانه

والحال ان ايوب ع م صابر وانه نعم العبد ولو كان دعاؤه عن كشف الضر عنه يقدح في صبره لما جعله الله
متصفا بهذه الصفة الحسنة كما قال تع في حقه انه اواب اى رجاع الى الله في كشف الضر لا الى الاسباب
فلا ينافي صبره اذ الرجوع الى الله في كل امر احسن الصفة الحسنة فلا ينافي الصبر بل انما ينافيه الرجوع
الى الاسباب في رفع الضر والحق يفعل ما دعاه العبد عند ذلك اى عند دعائه بالسبب وانما اعطى الحق
ما طلبه العبد منه بالسبب مع ان الله قادر ان يفعله بدون سبب لان العبد وان كان لجأ الى الله
لكنه يستند اليه اى السبب ولما اتجه ان يقال لم لا يجوز رجوع العبد الى الاسباب مع ان الرجوع
الى الاسباب رجوع الى الله بحسب العين على ان الازالة لا يكون الا بالاسباب فلا يذم العبد في رجوعه
الى ما يزيل ضره فلا ينافي ذلك الرجوع ايضا صبره اجاب ذلك بقوله اذ الاسباب المزيلة لامر ما من الامور
المضارة كثيرة العبد لا يعلم يقينا ان الحق باى سبب كشف ضره والمسبب واحد العين فرجوع العبد
الى الواحد العين المزيل بالسبب ذلك الا لم اولى اى اوجب من الرجوع الى سبب خاص ربما لا يوافق
ذلك الرجوع علم الله فيه فيقول العبد ان الله لم يستجب لي دعائى وهو دعاه اى والحال ان العبد
لم يدع فافترى على الله وعلى نفسه وهو لا يشعر بذلك واساء الادب وانما جنح اى ميل العبد في وقت
دعائه الى سبب خاص لم يقتضيه اى السبب الزمان ولا الوقت فعمل ايوب ع م بحكمة الله اذ كان نبيا
لما علم ايوب ع م ان الصبر الذى هو حبس النفس عن الشكوى مطلقا عند الطائفة الذين لم يروا الامر على ما
كان عليه وليس ذلك اى ما ذهب الطائفة بحد للصبر عندنا اى عند الانبياء والاولياء والكاملين
وانما كان حده عندنا حبس النفس عن الشكوى لغير الله لا الى الله فحجب الطائفة نظرهم في ان الشاكى
يقدح بالشكوى في الرضاء بالقضاء كما يقدح في الصبر بالبلاء وليس كذلك فان الرضاء بالقضاء
لا يقدح فيه الشكوى الى الله ولا الى غيره وانما يقدح الشكوى في الرضاء بالمقضى ونحن ما خوطبنا بالرضاء
بالمقضى والضر هو المقضى ما هو عين القضاء اذ المقضى هو المحكوم به والقضاء حكم الله فظهر ان الصبر
اخص مطلقا من الرضاء وعلم ايوب ع م ان في حبس النفس عن الشكوى الى الله في رفع الضر مقاومة القهر
الالهى وهو اى مقاومة القهر الالهى ذكر الضمير باعتبار حبس النفس او باعتبار ما بعده جهل بالشخص

اذ ابتلاء الله بما تتألم منه نفسه فلا يدعو الله في ازالة ذلك الامر المولم بل ينبغي له عند المحقق ان يتضرع
ويسأل الى الله في ازاله ذلك الالم عنه اى عن نفسه فان ذلك ازالة عن جناب الله عند العارف صاحب
الكشف فان الله قد وصف نفسه بانه يؤذى على المبنى للمفعول فقال ان الذين يؤذون الله ورسوله
فان الرسول عم وجه خاص من الوجوه الالهية فمن يؤذيه فقد اذى الله فالله منزه عن التالم لكن لما كان
الاذى غاية كراهة عنه وصف نفسه بما يتاذى به عبده واى اذى اعظم من ان يبتليك ببلاء عند
غفلتك عنه او عند غفلتك عن مقام الهى لا تعلمه اى لا تعلم انت ان ابتلاءك اعظم اذى الحق فانه يتاذى
بما تأذى به اى لا يرضى الحق ان يتاذى عباده فكانت غفلتك سببا لابتلائك باشتغالك بغير الله
والغفلة في الحقيقة اعراض عن الحق لترجع اليه بالشكوى فيرفعه اى فيرفع الله ذلك الابتلاء عنك فالبلاء
عناية ورحمة من الله على عباده المحبين والاشارة في هذه المسئلة يقول الله لعباده المحبين السالكين
في طريق الحق بالرياضات والمجاهدات اذا ابتلاهم الله عند غفلتهم يا عبادى ان رضيتم ببلائى فقد
رضيت بغفلتكم عنى وان شكيتم الى من ضرى فقد شكيت اليكم من غفلتكم فهذا الكراهة غفلة العبد
عند الله فيصح الافتقار الذى هو حقيقتك اى لازم لحقيقتك وبه تميز العبد عن ربه كانه هو عين حقيقة
العبد لذلك قال هو حقيقتك فيرتفع الاذى عن الحق بسؤالك اياه في رفعه عنك اذ انت صورته الظاهرة
اى انت مظهر من مظاهره فاذا رفع الاذى عنك فقد ارتفع عن الحق الذى هو حقيقتك ونصيبك
عن الحق الواجب الوجود للخالق الحق من هذه الحيثية لا يوصف بانه يؤذى فقد عرفت ان الانسان
من حيث تحققه بالصفات الالهية يوصف بانه حق وفى الحقيقة كان في معناه فيرتفع الاذى عن جهة
حقيقتك بسؤالك اياه في رفعه عن جهة خلقيتك والله تعالى منزه عن الاذى اذا افردته عن العالم
كما جاع بعض العارفين فبكى فقال له في ذلك البكاء من لا ذوق في هذا الفن اى في العلوم الالهية معاتبا له
فقال العارف المبتلى مجيبا له انما جوعنى ليبكى يقول العارف انما ابتلانى بالضر لاسأله في رفعه عنى وذلك
السؤال لا يقدح كونى صابرا فعلمنا من قول هذا العارف ان الصبر انما هو حبس النفس عن الشكوى لغير الله
واعنى بالغير وجها خاصا من وجوه الله متعينا بتعينات متعددة وهو الوجه المفصل والمقيد وقد عين الحق

وجها

وجها خاصا من وجوه الله وهو المسمى وجه الهوية فيدعوه اى فيدعو العبد المبتلى من الحق من ذلك الوجه
في رفع الضر لا يدعو من الوجوه الاخر المسماة اسبابا وليست اى والحال ان الوجوه الاخر او الاسباب ليست
الا هو اى الا عين ذلك الوجه الخاص المدعو في رفع الضر من حيث تفصيل الامر في نفسه فالعارف
لا يحجبه سؤاله هوية الحق في رفع الضر عنه عن ان يكون جميع الاسباب عينه من حيثية خاصة
فاذا سأل غير العارف زيدا في رفع ضره عنه فقد سأل عن الحق المتعين بذلك الوجه الخاص من وجوه الله فسؤاله
انما يكون هوية الحق لكن سؤاله يحجبه عن ان يكون جميع الاسباب عينه من حيثية خاصة بخلاف
العارف وان كان سؤاله عما سأله غير العارف لكن لا يحجبه سؤاله من ان يكون الاسباب عينه فسؤال
العارف حين سأل وجه الهوية الخاصة سؤال عن وجه الهوية المطلقة التى تجمع جميع الوجوه وهو
الاسم الله ولا كذلك غير العارف لاحتجابه عن العينية كان سؤاله عن الغير لا عن الله وهذا اى ما
ذكرناه لا يلزم طريقته اى لا يلازم ولا يداوم السؤال الذى على هذه الطريقة الا الادباء من عباد الله
الامناء على اسرار الله فان لله امناء لا يعرفهم الا الله ويعرف بعضهم بعضا وقد نصحناك فاعمل واياك
سبحانه فاسأل فكن من عباد الله الامناء **فص حكمة جلالية في كلمة يحيوية** اعلم ان وجه اختصاص
كل حكمة في كلمة مخصوصة هو التفاوت في الظهور والتنصيص لا غير فلما كان اثر جلال الله تع غالبا
على يحيى عم وكان النص واردا في حقه على ذلك اختصت هذه الحكمة بكلمة يحيى عم ولما كانت للجلال
المطلق اوليته في الصفات اى في الجمال المطلق اذ الجلال الخفاء وهو يلى الذات والجمال الظهور وهو بعد
الخفاء لا بعدية زمانية ولهذا المعنى اشار بقوله كنت كنزا مخفيا وكانت ليحيى عم اولية في الاسماء
صح لحكمة يحيى عم الجلالية والاولية لذلك صرح بالجلالية بقوله حكمة جلالية وبقوله هذه اى الحكمة
الجلالية حكمة الاولية في الاسماء فان الله سماه اى هذا الشخص يحيى فسره بقوله اى يحيى به ذكر زكريا
اعلاما لاعتبار الصفة في هذا الاسم في يحيى عم ولم يجعل له من قبل سميا اى لم يسم الله بهذا الاسم احدا
قبل يحيى فجمع الله بين حصول الصفة التى حاصلة في من غبر اى مضى ممن ترك ولدا يحيى به ذكره وبين اسمه
بذلك اى بيحيى فسماه اى الولد يحيى فكان اسمه يحيى كعينه كالعلم الذوقى الذى يحيى به القلوب الموتاء بالجهل

وانما قلنا ممن برك ولداً يحيى به ذكرابيه فان آدم حتى ذكر بشيث ءم ونوحا حتى ذكره بسام وكذلك
الانبياء عليهم السلام ولكن ما جمع الله لاحد قبل يحيى بين الاسم العلم منه وبين الصفة الا لزكريا عناية
وانما كان هذا الجمع عناية من الله في حق زكريا ولم يفعل ذلك في غيره من الانبياء اذا اى لانه قال هب لى
من لدنك وليا يرثنى فقدم الحق على ذكر ولده كما قدمت اسية ذكر الجار على الدار في قولها عندك بيتا
في الجنة فاكرمه الله بان قضى حاجته وسماه اى ذلك الولد بصفته فاختص يحيى بهذا الجمع تكرمة من الله به
لابيه زكريا حتى يكون اسمه تذكارا لما طلب منه نبيه زكريا ءم اى يكون اسم يحيى دليلا على ما طلبه زكريا
من الله لانه ءم اثر بقاء ذكر الله في عقبه كما بقي ذكر الله ببقائه اذا الولد سر ابيه فقال يرثنى ويرث
من ال يعقوب وليس ثمه اى في مقام طلب زكريا موروث في حق هؤلاء وهم ال يعقوب الا مقام
ذكر الله والدعوة اليه فلما طلب من الله بقاء ذكر الله ابقى الله ذكره باسم ولده يحيى ثم انه تع بشره اى
بشر زكريا بما قدمه من سلامه عليه اى على يحيى يوم ولد ويوم يموت ويوم يبعث حيا فجاء بصفة
الحيوة وهي اسمه اى اسم يحيى وفيه دلالة على ان الاسم قد يطلق على الصفة واعلم الله زكريا بسلامه
عليه وكلامه صدق فهو مقطوع به وان كان قول الروح والسلام علي يوم ولدت ويوم اموت ويوم
ابعث حيا اكمل في الاتحاد اى هذا القول اكمل في الدلالة على اتحاد عيسى ءم مع الحق فاذا كان قول الحق
صدقا مقطوعا به فهذا اى قول الحق في حق يحيى اكمل في الاتحاد اى اكمل في الدلالة على اتحاد الحق مع يحيى
واكمل في الاعتقاد في عدم الاحتمال على خلافه اذ شهادة الحق على سلامة العبد اقوى من شهادة العبد
على سلامة نفسه وارفع للتاويلات بخلاف قول عيسى ءم فانه يأول بان لسان عيسى ءم لسان الحق
وبه نطق وشهد على سلامة نفسه فشهادته على نفسه شهادة الحق عليه وكلامه صدق فهو مقطوع به
لانه كلام الحق اذ هو شاهد على براءة امه وبهذا التاويل يصل الى درجة الاكملية في الاعتقاد فاحتاج
قول الروح في رفع الالتباس الى التاويل والمقصود مانص سلامة عيسى ءم مثل تنصيص سلامة يحيى
وسلامة عيسى بالنسبة الى سلامة يحيى كخلافة ادم بالنسبة الى خلافة داود عليهما السلام في التنصيص
كما مر بيانه في موضعه فقوله وان كان قول الروح الظاهر انه يتصل الى ما قبله من قوله فهو مقطوع به
اى

اى قول الحق في سلامة يحيى مقطوع به وان كان قول الروح في سلامة نفسه اكمل في الاتحاد لكن لا يصل
الى درجته في القطع فان قول الحق زايد بزيادتين على قول الروح وهما قوله واكمل في الاعتقاد وارفع
للتاويلات وقال بعضهم ان في هذا الكلام تقديما وتاخيرا تقديره فهذا اكمل في الاتحاد والاعتقاد
وارفع للتاويلات وان كان قول الروح اكمل في الاتحاد وهو عدول عن الظاهر بلا ضرورة ونكتة
وانما كان قول الحق في سلامة يحيى اكمل في الاعتقاد من قول الروح في سلامة نفسه فان الذى انخرقت
فيه العادة في حق عيسى ءم انما هو النطق وهو تكلمه في المهد فقد تمكن من التمكين عقله وتكمل من التكميل
في ذلك الوقت الذى انطقه الله فيه ولا يلزم للتمكن من النطق اى للقادر الى النطق على اى حالة كان
التمكن اى سواء اتى للمعجزة والشهادة على الحق اولا الصدق فاعل يلزم فيما به نطق اى في الكلام الذى
تكلم به بخلاف المشهود له يحيى ءم حيث شاهد الحق له بسلامه عليه فاذا كان كذلك فسلام الحق
على يحيى من هذا الوجه اى من وجه انه شاهد ارفع للالتباس الواقع في العناية الالهية به اى بيحيى
والعناية هي سلام الحق عليه اذ الشاهد لدفع الالتباس الواقع في وقوع الامر فاذا شهد الحق بسلامه
عليه علم علما يقينا ان العناية الالهية في حق امه لانه احد الشاهدين في براءة امه لا يدخل الاحتمال
من هذا الوجه اصلا لكنه كذلك في نفسه لدخول الاحتمال الوهمي في حق نفسه فكان كلام عيسى ءم في حق
امه ارفع للالتباس وفي حق نفسه رافع الالتباس لذلك قال فسلام الحق على يحيى ارفع للالتباس عن سلام
عيسى على نفسه ءم وان كانت قرائن الاحوال تدل على قربه اى على قرب عيسى من الله في ذلك السلام وتدل
على صدقه فيما به نطق اذ نطق في معرض الدلالة على براءة امه في المهد فهو احد الشاهدين فلا يستوى كلامه
مع كلام الحق في رفع الالتباس بوجود هذه القرائن لانه لما كان هذا الكلام منه باشارة امه لم يتخلص
عن دخول الاحتمال وهو عدم الالتفات الى ما نطق به مع ثبوت براءة امه به والشاهد الاخر على براءة
امه هز مريم الجذع اى النخلة اليابس فسقط رطبا جنيا من غير فحل ولا تذكير كما ولدت مريم عيسى ءم
من غير فحل ولا ذكر ولا جماع عرفي معتاد فكان حال الشاهد حال المشهود له لو قال نبي ايتى ومعجزتى
ان ينطق هذا الحائط فنطق الحائط وقال في نطقه تكذب ما انت رسول الله صحت الاية وثبت بها انه رسول الله

ولم يلتفت الى ما نطق به الحايط فلما دخل هذا الاحتمال في كلام عيسى باشارة امه اليه وهو في المهد
كان سلام الله على يحيى ارفع للالتباس من هذا الوجه اى من وجه دخول الاحتمال في كلام عيسى عم وعدم دخوله
في كلام الحق فلو لم يكن هذا الكلام منه باشارة امه ولم يكن في معرض الدلالة على براءة امه لم يدخل هذا
الاحتمال فموضع اى متعلق الدلالة انه عبد الله في قوله اني عبد الله اتاني الكتاب من اجل ما قيل فيه انه
ابن الله وفرغت اى تمت الدلالة بمجرد النطق وهو قوله اني عبد الله اذ باقراره يثبت عبوديته وينتفى
ما قيل في حقه انه ابن الله وانه عبد الله عند الطائفة الاخرى القائلة بالنبوة وبقي ما زاد في حكم الاحتمال
في النظر العقلي حتى ظهر في المستقبل عند نزوله صدقه اى صدق عيسى عم في جميع ما اخبر به في المهد
فتحقق ما اشرنا اليه من اسرار الكلامين الذين في حق عيسى ويحيى عليهما السلام فص حكمة مالكية في كلمة
زكرياوية ولما كان اظهر مالكية الحق في وجود زكريا عم اخذه بالشدة لان المليك الشديد حتى قد
بنصفين وصبر ولم يدع الله رفع ذلك فكان كيوم الدين كما اضاف الحق مالكيته الى يوم الدين لظهور كمال
مالكيته فيه في قوله مالك يوم الدين فكان الله مالك زكريا كما كان مالك يوم الدين فزكريا بمنزلة يوم الدين
في تحققه باحواله من ظهور الرحمة والنقمة فان الله تع يرحم بعضا ويعذب بعضا في ذلك اليوم فكما يظهر
مالكيته بظهور الرحمة والعذاب في ذلك اليوم لذلك اضاف اليه كذلك يظهر بظهورهما في هذا اليوم
في وجود زكريا لذلك اضاف هذه الحكمة الى كلمته وبين الرحمة والغضب في كلمته ليعلم ان الالام الموجودة
في وجوده رحمة به من الله لا اعراض عنه فقال اعلم ان رحمة الله تع وسعت كل شيء وجودا وحكما وان وجود
الغضب من رحمة الله بالغضب فرحمة الله قد ظهرت بصورة نفسها فقد سترت بصورة الالم لحكمة يعلمها
فسبقت رحمته غضبه اى سبقت نسبة الرحمة اليه من نسبة الغضب اليه فان اول ما نسب اليه تع وجود
الاعيان وهو عين الرحمة فسبقت نسبة الرحمة اليه على كل ما نسب اليه تع من الموجودات ولما ادعى
ان رحمة الله وسعت كل شيء اراد ان يثبته فقال ولما كان لكل عين وجود خاص بها تطلبه اى تطلب
تلك العين ذلك الوجود الخاص بها من الله لذلك اى لاجل طلبها وجودها من الله عمت رحمته كل عين
قوله لذلك يتعلق بعمت وعمت جواب لما وانما عمت رحمته كل عين من اجل ذلك الطلب فانه اى كل عين او الله

رحمة

برحمته اى برحمة الله التى رحمه بها اى رحم الحق كل عين بتلك الرحمة قبل العين او الله رغبته اى طلب كل عين
من الله في وجود عينه الخارجي فاوجدها في الخارج بعد حصول قبول الطلب من الله او بعد قبول الحق
طلبه قوله برحمته يتعلق بقوله قبل بكسر الباء ويجوز ان يكون قبل جواب لما والجملة اعتراضية اى لما طلب
قبل طلبه فاوجدها اومعناه فانه اى فان الله تحقق برحمته التى رحم اى اوجد بها كل عين في علمه الازلي
قبل الطلب كل عين وجوده الخارجي فالرحمة صفة ازلية للحق وذات الحق سابقة على كل عين وكذا لوازمه
من صفاته قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن ايا ما تدعوا فله الاسماء الحسنى فكل عين مع لوازمه رحمة من رحمة
الرحمن بل الاسماء الالهية كلها ونفس الرحمة رحمة من الاسم الرحمن فعموم الرحمة من اجل المعلومات
وما ذكره الشيخ في اثباته تنبيهات فقبل ح بسكون الباء اومعناه فانه اى فان كل عين موجود بالوجود
العلمي برحمة الله التى اوجد الله بها كل عين ويجوز ان يكون جواب لما فاوجدها ودخول الفاء لطول الكلام
المعترض بينهما اى لما كان لكل عين وجود طلبه من الله اوجدها الله اى اعطى الله لها ما طلبها من الوجود فعلى
اى حال والمقصود ان الطالب هو العين والمطلوب هو الوجود والطلب وقبوله تع كل ذلك من رحمة الله
واليه اشار بقوله فلذلك اى فلاجل كون الامر على ما حققناه من عموم رحمته تع قلنا ان رحمة الله وسعت
كل شيء وجودا بالنسبة الى الاعيان الخارجية وحكما بالنسبة الى الاعيان الثابتة في العلم اذ لا يحكم
عليها ظاهرا بالوجود فكانت الاعيان الخارجية من رحمة الله وجودا والاعيان الثابتة من رحمة الله
حكما اومعناه لا حكم الا بها كما لا وجود الا بها كما سيبينه عن قريب بقوله فلها الحكم والحكم ليس بموجود
في الخارج والاسماء الالهية من الاشياء فتدخل تحت الرحمة وهي ترجع الى عين واحدة وهي العين الرحمانية
فاول ما وسعت رحمة الله شيئية تلك العين الموجدة في الخارج للرحمة علة غائية للايجاد بالرحمة اى بسبب
الرحمة وهي الحقيقة المحمدية التى هي عين الرحمة اوجدها الله بالرحمة رحمة للعالمين اى ليوجد العالم من وجوده
قال تع وما ارسلناك الا رحمة للعالمين وقال تع خلقتك من نوري وخلقت الاشياء من نورك فالرحمة
شيء فاول شيء وسعته الرحمة نفسها اى نفس الرحمة ثم الشيئية المشار اليها بقوله شيئية تلك العين
الموجدة اوالمراد بالمشار اليها وصف جيء به لبيان معنى الشيئية فالرحمة من حيث نفسها صفة ذاتية للحق

ومن حيث شيئيتها حقيقة محمدية مظهر لاسم الرحمن شيئية الشيء مابه بتعين الشيء ويمتاز عن غيره
وهي من لوازم الوجود ثم شيئيته كل موجود يوجد الى ما لا يتناهى دنيا واخرة عرضا وجوهرا ومركبا
وبسيطا وقوله جوهرا على لسان الظاهر اذ العالم كله عرض عند اهل الحقيقة ولا يعتبر فيها اى في الرحمة حصول
غرض ولا ملايمة طبع بل الملايم وغير الملايم كله وسعته الرحمة الالهية وجودا قد ذكرنا في الفتوحات
المكي ان الاثر لا يكون الا للمعدوم في الخارج مع كونه موجودا في الباطن لا للموجود الخارجي وان كان
الاثر للموجود فبحكم المعدوم فالرحمة وان كانت لا عين لها في الخارج لكن لها اثر في كل ماله وجود في الخارج
وهو اى كون الاثر للمعدوم لا للموجود علم غريب ومسئلة نادرة اشارة الى ان هذه المسئلة لا تظهر تمامها
الا منه وان علمها غيره من اهل الحقيقة قوله ولا يعلم تحقيقها الا اصحاب الاوهام فذلك العلم حاصل
بالذوق عندهم اشارة الى ان اصحاب الاوهام نادرة الوقوع وانها غريب بين الناس لعدم المجانسة
والمماثلة بهم فقوله فذلك بالذوق عندهم اى اصحاب الاوهام يذوقون ان الامور المعدومة تؤثر في وجودهم
فمن لا وهم له لا ذوق له ان الاثر للمعدوم لا للموجود اذ الامور المعدومة المتوهمة لا تدرك الا بالوهم
واما من لا يؤثر الوهم فيه اى من لا يتوهم امورا معدومة ولا يتاثر بادراكها فهو بعيد عن علم هذه المسئلة
فاذا كان الامر كذلك فرحمة الله في الاكوان سارية وجودا وفي الذوات وفي الاعيان جارية حكما وفي
اختصاص الجريان بالذوات والاعيان التي لا عين لها في الخارج اشارة الى غاية لطافتها فكانها تجري
كالماء الجاري فانها انوار لطيفة لا تحجب ما وراها مكانة الرحمة مبتداء المثلى خبره وجاء الخبر معرفا
باللام لنكتة والجملة جزاء لقوله اذا علمت من الشهود وقوله مع الافكار مفعول للشرط المقدر عالية
خبر لمبتداء محذوف والجملة جزاء للشرط المقدر وباب التقدير واسع في الابيات فمعناه مرتبة الرحمة
الفضلى اذا علمت من الشهود واذا علمت مع الافكار فهي عالية فوسعت الرحمة العلم كلها ذوقيا وفكريا
كما وسعت الامور كلها موجودها ومعدومها وكلام بعض الافاضل في هذا المقام لا يناسب المقصود
اذ المقصود بايراد البيتين ذكر محصل التفصيل المذكور ونتيجته لذلك اورده بالفاء السببية فقسم
الاشياء الى الموجود والمعدوم وعبر عنهما بالاكوان والذوات وادرج شمول الرحمة على كلها في البيت الاول

وقسم

وقسم العلم الى الشهودى والفكرى وادرج وسعة الرحمة العلم فيهما في البيت الثاني فوسعت الرحمة كل شيء
وجودا وحكما وعلما وهو المطلوب فكل من ذكرته الرحمة فقد سعد وما ثمه اى وما في العالم الا من ذكرته
الرحمة فما في العالم الا من سعد والمراد بالسعادة ههنا النجاة عن ظلمة العدم لا السعادة المعتبرة في الشرع
التي به يحصل النجاة عن النار وذكر الرحمة الاشياء عبارة عن ايجادها اياها فكل موجود مرحوم فكل مرحوم
سعيد ولا تحجب على البناء المفعول باولى عن ادراك ما قلناه من ان الرحمة وسعت كل شيء بما تراه
من اصحاب البلاء وما اى وبما تؤمن انت به من الالام الاخرة التي لا تفتر عمن قامت به الالام فاعلم
اولا ان الرحمة انما هي في الايجاد عامة فبالرحمة بالالام اوجد الالام كما ان بالرحمة اوجد الرحمة المطلقة
ثم ان الرحمة لها الاثر بوجهين اثر بالذات وهو ايجادها كل عين موجودة وهو اثر الرحمة الرحمانية
ولا تنظر الرحمة في الايجاد الى غرض ولا الى عدم غرض ولا الى ملايم بالطبع ولا الى غير ملايم فانها
ناظرة في عين كل موجود قبل وجوده بل تنظره في عين ثبوته وفي الكلام تقديم وتاخير تقديره بل تنظره
في عين ثبوته فانها ناظرة في عين كل موجود قبل وجوده فقبل بسكون الباء لا على صيغة الماضي ولهذا
اى ولكون الرحمة ناظرة في عين ثبوت كل موجود رايت الحق المخلوق في الاعتقادات عينا ثابتة في العيون
الثابتة فرحمته بنفسها اى رحمة الرحمة الحق المخلوق بنفس الرحمة بالايجاد اى بايجاد نفسها فاوجدت
الرحمة نفسها بالرحمة ثم اوجدت الحق المخلوق بنفسها ولذلك اى ولاجل ان الرحمة رحمة الحق المخلوق بنفسها
بالايجاد قلنا اى نقول عبر بالماضي لتحقق وقوع معناه اولسبق هذا القول منه معنى في قوله فاول ما وسعته
الرحمة نفسها ثم الشيئية المشار اليها ان الحق المخلوق في الاعتقادات اول شيء مرحوم بعد رحمتها بنفسها
في تعلقها بايجاد المرحومين ولها اثر اخر بالسؤال وهو اثر الرحمة الرحيمية فيسال المحجوبون الحق ان يرحمهم
بان يغفر لهم عن ذنوبهم ويدخلهم الجنة في اعتقادهم يتعلق بالحق اى يسال المحجوب الحق الذي هو في اعتقادهم ان يرحمهم
واهل الكشف يسالون رحمة الله ان تقوم بهم ومعنى قيام الرحمة بهم اتصافهم بالرحمة فيسالونها باسم الله اى
يسالون الرحمة عن الحضرة الجامعة الالهية فكم بين السؤالين فيقولون اى اهل الكشف في السؤال يا الله ارحمنا
ولا يرحمهم الا قيام الرحمة بهم لان مرادهم بالسؤال هو لا غير كما اذا سال اهل الحجاب فقال في السؤال يا الله

ارحمنا ولا يرحمهم الا قيام اثر الرحمة بهم وهو الاستراحة في عيشة راضية وهو يعطي كل ذي حق حقه ولما كان
اعتقاد المحجوبين مطابقا بما وصف الله به ذاته وصفاته وعرّف به نفسه في الشرع المطهر اجاب الله سؤالهم
واعمالهم ويغفر لهم من ذنوبهم ويدخلهم الجنة اذ لا وسعة لكل احد بهذا المقام في السؤال والاعمال فاذا كان
لها الاثر بالذات والاثر بالسؤال فلها الحكم في كل راحم ومرحوم لا لغيرها لان الحكم انما هو للحقيقة للمعنى
القايم بالمحل فهو اى هذا المعنى القايم بالمحل الراحم على الحقيقة لا المحل فالراحم هو الرحمة لا من اتصف بها
فلا يرحم عباده المعتنى بهم وهم اهل الكشف والوجود الا بالرحمة فقامت بهم فاذا قامت بهم الرحمة
وجدوا حكمها في انفسهم ذوقا فان الرحمة تحكم عليهم ان يرحموا من طلب منهم الرحمة فعلموا ذوقا كيف
يرحم الله عباده فان الرحمة حاكمة على الحق ان يرحم من يسأل الرحمة من عباده فاذا وجدوا حكم الرحمة
فمن ذكرته الرحمة اى قامت الرحمة به فقد رحم لكون الرحمة حاكمة عليه ان يرحم على غيره ممن يسأل الرحمة
منه فاسم الفاعل ممن ذكرته الرحمة هو الرحيم والراحم فكان رحيمية الرحيم او الراحم من حكم الرحمة القائمة
هى به والحكم لا يتصف بالخلق لانه امر توجبه المعانى لذواتها لمن اتصف بها من الذوات فالرحمة معنى
من المعانى لانها لا عين لها في الخارج توجب الحكم لذاتها الذى لا عين له في الخارج لذلك قال وسعت
رحمتى كل شىء وجودا وحكما ولم يكتف بقوله وجودا والامور التى توجبها المعانى احوال فالحكم حال من الاحوال
فالاحوال لا موجودة ولا معدومة اى لا عين لها اى للاحوال في الوجود لانها نسب ولا معدومة في الحكم
لان الذى قام به العلم يسمى عالما وهو اى كونه عالما الحال فعالم ذات موصوفة بالعلم فما هو اى فليس كون
العالم ذاتا موصوفة بالعلم عين الذات اى عين ذات العالم ولا عين العلم وما ثمه اى وليس في ذات
موصوفة بالعلم الا علم وذات قام بها هذا العلم وكونه اى كون العالم عالما حال لهذه الذوات باتصافها
اى بسبب اتصاف الذات بهذا المعنى وهو العلم فحدثت نسبة العلم اليه اى الى العالم بسبب اتصافه
بالعلم فهو المسمى عالما وهو الحال ثم يرجع الى اصل المسئلة التى هو بصددها والرحمة على الحقيقة نسبة من الراحم
وهى الموجبة للحكم في الراحم فهى الراحمة على الحقيقة لا الراحم بل الراحم انما يرحم الا بسبب قيامها به والذى
وهو الحق اوجدها في المرحوم ما اوجدها ليرحمه بها اى ليجعل الحق ذلك الشخص مرحوما وانما اوجدها ليرحم بها

فهي اسم الرحيم صح

من قامت الرحمة به ومن فاعل ليرحم اى بل انما اوجدها ليجعل ذلك المرحوم راحما لغيره فصار مرحوما
للحق راحما لغيره وهو اى الحق سبحانه ليس بمحل للحوادث فليس بمحل لايجاد الرحمة فيه وهو اى
والحال ان الحق الراحم ولا يكون الراحم راحما الا بقيام الرحمة به فثبت انه اى الحق عين الرحمة ومن
لم يذق والذائق اهل الكشف فانهم اجترؤا ان يقول ان الصفات عين ذاته تع هذا الامر اى
امر الرحمة ولا كان له فيه قدم ومن كان له قدم في هذا الامر اى علم في الجملة وهم الحكماء والمعتزلة
فانهم اجترؤا ان يقول ان ذاته عين صفاته ما اجترؤا ان يقول انه اى الحق عين الرحمة او عين الصفة
فقال الذى لم يقل هكذا ما هو اى ليس الحق عين الصفة ولا غيرها فصفات الحق عنده لا هى هو ولا هى غيره
لانه لا يقدر على نفيها ولا يقدر ان يجعلها عينه لعدم ذوقه الامر على ما هو عليه وهم الاشاعرة
فعدل الى هذه العبارة وهى عبارة حسنة وغيرها اى وغير هذه العبارة احق بالامر منها اى احق بالدلالة
على الامر على ما هو عليه في نفسه من هذه العبارة وارفع للاشكال وهو كون الحق محلا للحوادث اذا لم يكن
عينها فانه وان رفع الاشكال بهذه العبارة الحسنة لكنه ارفع بغيرها وهو اى ذلك الغير القول بنفى اعيان
الصفات وجودا في الخارج قائما بذات الموصوف وانما هى نسب واضافات بين الموصوف بها وبين
اعيانها المعقولة فصفات الحق موجود زايد على ذاته في العقل فان لها حقايق معقولة ممتازة واما في
الخارج فلا اعيان لها فلا وجود فكان وجودها في الخارج عين ذاته تع وهو التحقيق الحكماء والمعتزلة في هذه
المسئلة باهل الحق وان كانت الرحمة في المرتبة الرحمانية الاجمالية وهى مرتبة اسم الله واسم الرحمن جامعة
لانواعها فانها بالنسبة الى كل اسم الهى مختلفة فلهذا الاختلاف يسأل على البناء للمجهول او على البناء
المعلوم اى يسأل العبد سبحانه وكذلك ان يرحم جاز فيه الوجهان قوله بكل اسم الهى يجوز ان يتعلق بيرحم
وان يتعلق بيسأل فايهما اعمل قدر مفعول الاخر فهو من باب التنازع فرحمه الله اى فرحم الله ذلك السائل
والكناية وهى ضمير المتكلم في ورحمتى وسعت كل شىء والخطاب في ربنا وسعت كل شىء هى التى وسعت كل شى
اذ ذاته تع عين الرحمة فوسعته الرحمة وسعته الذات الحق ثم اى بعد جامعيتها ووسعتها كل شىء لها شعب
كثيرة تتعدد بتعدد الاسماء الالهية فاذا تعددت بتعدد الاسماء فما نعم بالنسبة الى ذلك الاسم

الخاص الالهي الذى يسأل الله السائل بذلك الاسم الخاص الالهي الحاصل في قول السائل يارب ارحم وغير ذلك
من الاسماء سواء كان من الاسم الجامع كالاسم الله والاسم الرحمن حتى المنتقم لما للسائل ان يقول يا منتقم ارحمني
اى ارفع عني العذاب فاذا قلت يا الله او يا رحمن او غير ذلك ارحمني تريد الاتصاف بكمالات اللائقة بك
فلا تعم الرحمة في قول السائل يارب ارحم بالنسبة الي اسم الرب جميع انواع الرحمة بل اريد نوعا مخصوصا
من انواع الرحمة وذلك اى بيان عدم عموم الرحمة ان هذه الاسماء وهي الاسماء الحسنى التي يدعو السائل
بها الرحمة تدل علي الذات المسماة وتدل بحقايقها الممتازة عن غيره علي معان مختلفة فيدعو السائل بها في طلب
الرحمة من حيث دلالتها اى من حيث دلالة الاسم المدعو علي الذات المسماة بذلك الاسم لا غير اى اعتبر الداعي
دلالة الاسم علي الذات المسماة بهذا الاسم فقط لا بما يعطيه مدلول ذلك الاسم الذى ينفصل ذلك الاسم به
اى بذلك المدلول عن غيره ويتميز اى لا يدعو به في الرحمة من حيث دلالته علي هذا المعنى يعني اذا قال المريض
يا شافي ارحمني يدل الشافي علي الذات وعلي معنى يمتاز به عن الاسم الاخر وذلك المعنى حقيقة كلية نوعية
تحته خصوصيات كثيرة فاذا اعتبر هذا تعم الرحمة جميع ما تحته من الخصوصيات المتكثرة فلا نظر للسائل
فيه حتى تكون الرحمة في سؤاله عامة بالنسبة الي ذلك الاسم فانه اى الاسم الخاص لا يتميز عن غيره في الدلالة
علي الذات وهو اى ذلك الاسم الخاص عنده اى عند السائل دليل الذات لا دليل الحقيقة المتميزة اذ لا حاجة له
في الحقيقة المتميزة بل حاجته في الذات التي هي قاضي الحاجات وقبلتها وانما يتميز الاسم الخاص بنفسه عن غيره
لذاته اذ المصطلح عليه باى لفظ كان حقيقة متميزة بذاتها عن غيرها وهذا المعنى مسلوب في نظر السائل
عن دلالة الاسم عليه وان كان الكل قد سبق ليدل علي عين واحدة مسماة وهي ذات الحق ولا خلاف في انه
لكل اسم حكم ليس للآخر فذلك الحكم ايضا ينبغي ان يعتبر في ذلك الاسم في السؤال كما يعتبر دلالتها علي الذات
المسماة فاختصت الرحمة بحكم ذلك الاسم فما تعم الرحمة بالنسبة الي ذلك الاسم فاذا قال المريض يا شافي
ارحمني فلا يريد الا صحة البدن بالخلاص عن المرض فقد اعتبر حكم الشافي في الرحمة وهي هذه الصحة المخصوصة
وكذا في غيره فقد ظهر منه ان الرحمة يتعدد بتعدد الاسماء وتتبع حكم كل اسم دعيت به ولهذا اى ولاجل
سوق كل اسم للدلالة علي عين واحدة مسماة بكل واحد منها قال ابو القاسم بن القسي وهو من كبار اهل الطريق

في تحقيق الاسماء الالهية ان كل اسم الهي علي انفراده مسمى بجميع الاسماء الالهية كلها اذا قدمته في الذكر
نعته بجميع الاسماء وذلك التنعيت لدلالتها اى لدلالة الاسماء كلها علي عين واحدة والعين تسمى بجميع الاسماء
وكذا ما يدل عليها وان تكثرت الاسماء عليها اى علي عين واحدة وان اختلفت حقايقها اى حقايق تلك الاسماء
ثم ان الرحمة تتناول علي طريقين طريق الوجوب يعني اوجب الله هذه الرحمة علي نفسه لعباده الصالحين
في مقابلة اعمالهم وهو اى طريق الوجوب قوله تع فسأكتبها للذين يتقون ويؤتون الزكوة قوله وما اى
الذى قيدهم به من الصفات العملية والعلمية عطف علي قوله وهو قوله والطريق الآخر الذى ينال به العبد
هذه الرحمة علي طريق الامتنان الالهي الذى لا يقترن به عمل وهو اى طريق الامتنان قوله ورحمتي وسعت
كل شيء وهو عام في حق كل شيء وهو الرحمة الذاتية ومنه اى من طريق الامتنان قوله تع ليغفر لك الله ما تقدم
من ذنبك وما تاخر في حق نبينا ع م وهي رحمة امتنانية خاصة به ع م ومنها قوله اعمل ما شئت فقد
غفرت لك فاعلم ذلك

فص حكمة ايناسية في كلمة الياسية

اعلم ان الياس لما انس الملائكة وخالطهم بحسب
مزاجه الروحاني وانس الاناسي بحسب مزاجه العنصري اورد الحكمة الايناسية في كلمته فبين في هذا
الفص التنزيه والتشبيه فالتنزيه من جهة ملكيته والتشبيه من جهة بشريته فتم له الامر والياس هو ادريس
وكون الياس هو ادريس معلوم له من الكشف الالهي اذ اطلعه الله اعيان رسله من ادم الي محمد ع م وما ذكر
في كتب التفاسير من قصة ادريس والياس وان دل علي تغاير الاحوال لكن لا يدل قطعيا علي تغايرهما في المسمى
فسمي بالياس بعد البعثة الي قرية بعلبك قال المفسرون وهو الياس ابن ياسين سبط هارون اخ موسى بعث بعده
وقيل هو ادريس لانه قرئ ادريس وادراس مكان الياس وكشف الشيخ وافق الاخير وادريس كان نبيا
قبل نوح ورفعه الله مكانا عليا وهو اى ادريس في قلب الافلاك متعلق بقوله ساكن وهو اى قلب الافلاك
فلك الشمس ثم بعث الي قرية بعلبك وبعل اسم صنم وبك هو سلطان تلك القرية وكان هذا الصنم المسمى
بعلا مخصوصا بالملك وكان الياس الذى هو ادريس قد مثل له انفلاق الجبل المسمى لبنان من المبانة وهي
الحاجة قوله عن فرس متعلق بالانفلاق اى انفرج الجبل فخرج منه فرس من نار وجميع الآته من نار فلما رآه
ركب عليه فسقطت عنه الشهوة فكان عقلا بلا شهوة فلم يبق له تعلق بما يتعلق به الاغراض النفسية

اما الفرس فهو النفس الناطقة المجردة مركب الروح المجردة وكونه وكون جميع الآته ناريا حرارة الشوق
بجميع قواه الي لقاء الله وركوبه تصرفه في عالم المجردات وانعزاله عن مركب النفس الحيوانية لذلك سقطت
عنه الشهوة فاثر الركوب عليه في حيوانيته فقطع تعلقه بالاغراض النفسية التي كانت بسبب الحقيقة
الحيوانية فكان هذا الفرس نورا علي صورة النار كل ذلك من غلبة نور القدس علي روحه وجميع قواه
لذلك انس الملائكة وخالطهم فسبح الحق وقدسه تقديسهم وتسبيحهم فكان الحق فيه اي في قلب الياس
او في هذا المقام منزها اسم مفعول اى كان الياس منزه من جهة كونه عقلا مجردا عن الشهوة وكان الياس
علي النصف من المعرفة بالله فان العقل اذا تجرد لنفسه من حيث اخذه العلوم عن نظره كانت معرفته
بالله علي التنزيه خاصة لا علي التشبيه والتنزيه فمن كانت معرفته بالله علي التنزيه بلا تشبيه او علي
التشبيه بلا تنزيه كانت معرفته علي النصف ثم بعد ذلك تجلي الله له بالاسم الجامع تكملة له فاعطاه
المعرفة بالتجلي فسقط عنه اخذ العلوم عن نظر العقل واذا اعطاه الله المعرفة بالتجلي كملت معرفته بالله
فنزه في موضع التنزيه وشبه في موضع التشبيه ورأى اى شاهد بسبب هذا التجلي سريان الحق في الصور
الطبيعية والعنصرية وما بقيت له اى لالياس صورة الا ويرى عين الحق عينها من وجه ومعنى سريان
الحق في الصور ظهور اثار اسمائه وصفاته فيها ولو لم يكن للصورة مع الحق جهة الاتحاد والعينية في وجه
خاص لم يكن العالم دليلا علي وجوده ووجوبه ووحدانيته فكان الياس من هذا الوجه انس الاناسي
فسريان الحق في الصور عند اهل الحقيقة كاحاطة الحق بالاشياء عند علماء الرسوم فان المراد بكل واحد
منهما معنى واحد وكون الحق عين الاشياء عند اهل الله كاتحاد الحق مع الاشياء في بعض الامور الكلية عند
اهل الظاهر ولا مخالفة بينهما الا في العبارة لا في المعنى وهذه المعرفة التامة التي تحصل من تجلي الحق
وهي مشاهدة سريان الحق في كل صورة التي جاءت بها الشرايع المنزلة من التنزيل من عند الله اذ الشرايع
كلها جاءت بالتنزيه والتشبيه معا ولم تنفرد باحدهما وحكمت بهذه المعرفة الاوهام كلها الوهم والعقل
قوتان روحانيتان في هذه النشأة الانسانية العنصرية ولذلك اى ولاجل كون الاوهام حاكمة
بهذه المعرفة التامة دون العقول كانت الاوهام اقوى سلطانا اى قوة وحجة في هذه النشاءة من العقول

لان

لان العاقل ولو بلغ ما بلغ في عقله اى بلغ كما لا في التنزيه تنتهي اليه العقول لم يخل ذلك العاقل عن حكم الوهم
عليه والتصور اى وعلي تصوره فيما عقل فاذا حكم العقل بالتنزيه في موضع فقد حكم الوهم بالتشبيه
في ذلك الموضع لشهوده سريان الحق في الصور الذهنية فشاهد الحق في صورة التنزيه الذى حصل
في العقل ويرى ان اثبات التنزيه له تحديد والتحديد عين التشبيه ولا شعور للعقل ان تنزيهه صورة
من الصور التي يجب تنزيه الحق عنها عنده فحكم علي العقل وعلي ادراكه فالوهم هو السلطان الاعظم في هذه
الصورة الكاملة الانسانية وبه اى وبهذا المعنى وهو التشبيه والتنزيه جاءت الشرايع المنزلة
اعاد تنزيل الشرايع ليورد بعض الاحكام عليها فشبهت ونزهت شبهت في التنزيه اى في تنزيه العقل
بالوهم ونزهت في التشبيه اى في تشبيه الوهم بالعقل فارتبط الكل بالكل اى ارتبط كل واحد منهما بالاخر
فلا يمكن ان يخلو تنزيه عن تشبيه ولا تشبيه عن تنزيه ولما فرغ عن بيان التنزيه والتشبيه شرع في ايراد
الايات الجامعة بين التنزيه والتشبيه فقال قال تع ليس كمثله شيء فنزه بحكم العقل فشبه بحكم الوهم
فالتنزيه ناظر الي جهة النفي وهو علي تقدير زيادة الكاف والتشبيه ناظر الي جهة الاثبات لانه لما نفي
المماثلة عن مثله فقد اثبت المثل لنفسه وهو التشبيه والمراد بالمثل هو الانسان المخلوق علي صورته
فالمراد بالمماثلة هو الاتصاف بصفات الحق كالحيوة والعلم والقدرة وغير ذلك ما عدا الوجوب
الذاتي وهو السميع البصير فشبه ولم يقل ونزه وان كان فيه التنزيه ايضا لعدم استفادة التنزيه
من نفس الكلام بل انما يستفاد التنزيه من تقديم الضمير بخلاف الاول فان التنزيه والتشبيه
مستفاد من نفس الكلام وهي اى هذه الاية اعظم اية تنزيه نزلت ومع ذلك لم تخل عن تشبيه بالكاف
فهو اى الحق اعلم العلماء بنفسه وما عبر من التعبير عن نفسه الا بما ذكرناه من التنزيه والتشبيه
بحكم العقل والوهم ثم قال سبحان ربك رب العزة عما يصفون وما يصفونه الا بما تعطيه عقولهم
فنزه نفسه عن تنزيههم اذ حدده بذلك التنزيه والتحديد بالتنزيه تشبيه وهم لا يشعرون بذلك
وذلك التحديد الذى يلزمهم من تنزيههم لقصور العقول عن ادراك مثل هذا اى عن ادراك ان التنزيه عين
التحديد بخلاف الوهم فانه يدرك ذلك لذلك حكم علي العقل بالتشبيه فيما نزهه فلما نزه وشبه ثم نزه نفسه

والخارجية م

عن التنزيه وابقى التشبيه على حاله لمكان الاعتماد في ادراك الامر على ماكان عليه في نفسه على الوهم دون العقل
فان الامر في نفسه لا يخلو عن صورة ما بالشرع والكشف والعقل يجرده عنها دايما والوهم يثبتها له دايما
ثم جاءت الشرايع كلها من لدن ادم الى محمد عليهما السلام بما يحكم به الاوهام كلها وما حكم الاوهام
الا بسريان الحق في كل صورة من الصور التنزيهية والتشبيهية لذلك الشرع جاء نزه وشبه ثم نزه
عن التنزيه وقرر بذلك حكم الوهم فاذا جاءت الشرايع بما حكم به الاوهام فلم تخل من الاخلاء
اى لم يجعل الشرايع الحق خاليا عن صفة تظهر فيها اذ لا بد لظهور الحق من صفة وثبوت تلك الصفة له
عين التشبيه على ان كونه في كنز ظهوره بصفة الخفاء والعماء وتنزيه الشرع انما هو بمقتضى العقول
لا لكون الامر في نفسه كذلك لذلك نزه عن تنزيه العقول بقوله سبحان ربك رب العزة عما يصفون
كذا اى كقول هذا قالت الشرايع وبهذا اى بما حكم الاوهام جاءت فعملت الامم اى جميع الامم على ذلك
اى على ما جاءت به الشرايع وحكم الاوهام فاعطاها اى الامم الحق التجلي الذى يحصل به شهود سريان
الحق في جميع الصور كما اعطاه الرسل فلحقت الامم في هذا التجلي بالرسل وراثة فنطقت الامم بما نطقت به
من التنزيه والتشبيه وقال الله تعالى الله اعلم حيث يجعل رسالته فالله اعلم موجه له وجه بالخبرية الى رسل الله رسل الله
على تقدير ان يكون قوله لن نؤمن حتى نؤتى مثل ما اوتى رسل الله كلاما تاما بان يجعل مفعول اوتى
الذى اقيم مقام الفاعل ضميرا عايدا الى الرسل فعلى هذا قوله رسل الله مبتداء الله خبره واعلم خبر
مبتداء محذوف اى رسل الله هم عين الله من جهة اتصافهم بالصفات الحقانية وان كانوا غيره من جهة
اتصافهم بالصفات الامكانية فكان هذا القول من قبيل ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله
ومن يطع الرسول فقد اطاع الله ومن اكرمنى فقد اكرم الله وغير ذلك ولا استحالة في هذا التوجيه والمقصود
من هذا التوجيه مع انه لا يخلو عن تعسف اظهار التشبيه للمحجوبين في الاية فلا يظهر لهم التشبيه في الاية
الا بهذا الوجه وله وجه بالابتداء الى اعلم حيث يجعل رسالته وهو ظاهر وبهذا الوجه ثبت التنزيه
اى الله اعلم لا غير وكلا الوجهين حقيقة فيه اى في الله اما كون وجه الابتداء حقيقة فلكونه دالا لها
على الذات الموصوفة بالالوهية حقيقة واما كون وجه الخبر حقيقة فلكونه للوصفية في التحقيق

لذلك

لذلك اى لاجل كون كلا الوجهين حقيقة قلنا بالتشبيه في التنزيه وبالتنزيه في التشبيه وبعد
ان تقرر هذا ولما انتقل كلامه الى مقام الفرق والفرق لا يكون الا بالاحتجاب قال فرخى الستور
ونسدل الحجب على عين المنتقد وهو اهل الحقيقة والمعتقد وهو الذى يعتقد باهل الحق ويصدق فيما
يقوله وان كانا من بعض صورها تجلى فيها الحق ولكن قد امرنا بالستر ليظهر تفاضل استعداد الصور بتجلي
الحق المراد من هذا الكلام النهى عن الظهور بما تقرر من اسرار التنزيه والتشبيه والامر بالستر ليظهر
التفاضل فان المتجلي في صورة انما يتجلى بحكم استعداد تلك الصورة فينسب اليه اى المتجلي وهو الحق
ما تعطيه حقيقتها اى حقيقة تلك الصورة وينسب اليه ما تعطيه لوازمها اى لوازم تلك الحقيقة
فلا يذوق هذه المسئلة الا من تجلى له الحق في صورة استعداده فينسبه ما نسبه لنفسه ويشاهده
بذلك التجلي تفاضل الصور فيشبهه وينزهه لا بد من ذلك في التجلي فلا بد لظهور استعداد الصور
من التجلي مثل هذه المسئلة بما وقع في المنام من الصور الالهية حتى يعلم منه ما في اليقظة فان اليقظة لا مثل في
على الحقيقة منام قال عم الناس نيام فكما قيل انما الكون خيال فقال من يرى الحق في النوم في صورة فلا ينكر
هذا كما راى رسول الله وقال رايت ربي في احسن صورة شاب وانه لا شك الحق عينه اى ولا ينكر
ان الحق عين ذلك المرئى بلا شك فيتبعه لوازمها اى الحق لوازم تلك الصورة وحقايقها قوله التي تجلى
فيها في النوم صفة للصورة ثم بعد ذلك يعتبر ذلك الراى اى يجاز عنها اى عن صورة التي راى فيها
الحق الى امر اخر يقتضى ذلك الامر التنزيه عقلا فان كان الذى يعبرها ذا كشف وذا ايمان فلا يجوز
عنها الى تنزيه فقط بل يعطيها حقها اى بل ذلك الراى يعطي تلك الصورة المرئية من التنزيه وما ظهرت حق م
تلك الصورة فيه الضمير راجع الى ما فكان لهذه الصورة حقين حق التنزيه وحق التشبيه مما يلزمها في المنام
فالعابر المذكور يعطي لها حقها في التنزيه بان يقول الحق منزه عن الصورة بحسب ذاته ويعطي حقها
من التشبيه بان يقول هذه صورة من الصور التي تظهر فيها الحق هكذا اهل الكشف والشهود يرى
الحق في كل صورة وفي كل كلام ينزه ويشبه يعني يرى من وجه ولم ير من وجه فجمع الرؤية وعدمها
في صورة واحدة في زمان واحد فالله يعني فاذا علمت ما ذكرته فاعلم فلفظة الله في قوله تعالى رسل الله اعلم الله

على التحقيق عبارة عن ذات الحق من حيث ظهوره بالالوهية وما يظهر الوهيته الا في صور مالوهاته
فكما يظهر في صور مصنوعاته يظهر في كلامه لذلك وجّه بالخبرية والابتدائية اعطاء الحق التشبيه
والتنزيه في الكلام ايضا ومعناه فالله على التحقيق عبارة اى نسبة واضافة في التحقيق لا وجود له
في الخارج ثم جعل علما للذات الواجب الوجود من حيث اتصافه بالالوهية بالنسبة الى مالوهاته فجعله خبرا
بناء على هذا الاصل بلا اعتبار كونه علما للذات فان اعتبار الذات مانع للخبرية ولا اعتبار هذا التحقيق
فالمن فهم الاشارة اى اشارة كلامه التقدير فان اهل الاشارة يفهم من وجه لفظة الله هذا المعنى
في هذا المقام وان تركه اهل الشرع ومعناه ان يقول فالله على التحقيق عبارة اى يعبر عنه القارى
بهذين الوجهين الى التنزيه والتشبيه كما يعبر عن مسماه في المنام اليهما فان قيل ان الله علم لذات الواجب
الوجود فمن اطلق على غيره فقد كفر واشرك بالله تع فكيف وجه هذا الكامل الوجه الخبرى قلنا ان معنى التنزيه
والتشبيه عندهم عين معنى النفى والاثبات في كلمة التوحيد عند اهل الشرع الا ترى كيف يعم النفى بحسب
المفهوم وجود الواجب والممكن في كلمة التوحيد لذلك توقف القائل في النفى زمانا بلا عذر يكفر فوجب
بالشرع ذلك النفى المحال على الله تع بمقارنة الاثبات بمعنى لولا الاثبات لاستحال على الله ذلك النفى
فلا وجود لهذا النفى في الشرع ولا في نفس الامر الا بالاثبات لذلك تسمى كلمة لا كلاما وان كانت
تفيد فائدة الكلام اذ الكلام يقتضى وجود الاجزاء قبل التاليف فهى كلمة عزيزة مركبة من النفى
والاثبات فنفيه اشارة الى تنزيه الحق واثباته اشارة الى تشبيه الحق وصورته المخصوصة اشارة
الى ان ذاته جامعة محيطة بكل ما يدخل تحت العدم المطلق والوجود المطلق فكما لا يخلو النفى عن الاثبات
ولا الاثبات عن النفى في كلمة التوحيد كذلك لا يخلو التنزيه عن التشبيه ولا التشبيه عن التنزيه كما مر
فكما يكفر قائل النفى بدون الاثبات كذلك يكفر المشبه بدون التنزيه وبالعكس اى يستر بعض احكام الله
التى جاءت بها الشرايع فظهر انه انما يلزم ذلك لو لم يقارن ذلك الاطلاق والتشبيه الى التنزيه فهو بعينه
مع التنزيه النفى مع الاثبات فالطلق فنزه في زمان واحد فلا ينفك الوجه الخبرى عن الوجه الابتدائى ولا
الابتدائى عن الخبرى في مشاهدة اهل الذوق فما اطلق فقط بدون النفى حتى يكفر بل اطلق فنفى في زمان واحد

بلا فصل

بلا فصل بينهما بشىء فهما كلمة واحدة لا عين لها في الخارج كما ان كلمة التوحيد لا عين لها في الخارج اذ ما في الخارج
شىء مركب من النفى والاثبات يصدق عليه هى بل ما في الخارج الا ذات واحدة مستجمعة بجميع الصفات
مع ان هذا الوجه اى الوجه الخبرى في الله مختص بالرسل عندهم لا يتناول الى غيرهم من الاعيان لكون الحق
سمعهم وبصرهم وجميع قواهم من اجل تحصيلهم بالنوافل المحبة الالهية فلم يكن الحق قوى لمن لم يحصل له
هذا الكمال فصدق الله على الرسل الى التنزيه مقدار صدق النفى عليه الى الاثبات بل هو اقصر منه صدقا
لطول النفى باللسان منه وليس هذا اعقل من ذلك فجمع بين التنزيه والتشبيه اهل الحقيقة والشهود
في قولهم هو لا هو كما جمع في كلمة التوحيد بين النفى والاثبات فجمع الشهود بينهما اسرع من جمع اللسان
لان جمع التنزيه والتشبيه يرجع الى العقل والوهم فالعقل ينزه الحق عما يثبت له الوهم والوهم يثبت
للحق عما ينزهه عنه والشهود يجمع بينهما بلا تخلل آن والشيخ قدس سره وجه بالخبرية اعلاما للمحجوبين
بهذا المعنى وهو لطائف كلام رب العزة واسراره لا يطلعه الا اهل الاشارة وبهذا التوفيق ظهر
تقدم اهل الكشف والذوق في رتب العلم عند اهل الانصاف ولما فرغ عن بيان حقيقة التنزيه
والتشبيه وما يلزمهما من الاحكام شرع فيما هو المقصود من هذا الفص فقال وروح هذه الحكمة وفصها
اشار به الى ان للفص فصا وهو روح ذلك الفص ان الامر ينقسم الى مؤثر وهو ايجاد الاثر في غيره والى
مؤثر فيه وهو قبول الاثر عن غيره وهما عبارتان متقابلتان لا يصدق احدهما على ما يصدق عليه الاخرى
كتقابل العلة والمعلول وان كان كل واحد منهما مظهرا لحقيقة واحدة فالمؤثر بكل وجه وعلى كل حال
وفي كل حضرة هو الله تع والمؤثر فيه بكل وجه وعلى كل حال وفي كل حضرة العالم فالاثر هو الاضافة الحاصلة
بينهما فكان الحق اصلا للبعض المناسب له والعالم اصلا للبعض المناسب فاذا ورد عليك الوارد
وهو ظهور الحق في النوم في صورة مثالية او في صورة حسية شهادية او الوارد الاثر مطلقا فالحق
انت كل شىء من الوارد باصله الذى يناسبه فان الكمالات الالهية كالوجود والعلم والقدرة والحيوة
وغير ذلك اثار فيك لاحقة الى اصلها الذى يناسبه وهو الحق تع ما اصابك من حسنة فمن الله والنقايص
الامكانية كالاحتياج وغيره وهو الاثر الحاصل فيك من الله فالحق الى اصله الذى يناسب ذلك الاحتياج به

وهوانت فلا يكون الحق اصلا له وانما الحق الوارد باصله المناسب له فان الوارد ابدا لكونه اثرا لابد ان يكون
فرعا عن اصل كذلكم كانت المحبة الالهية فرعا عن النوافل من العبد فهذا اى المحبة الالهية اوهذا الحب
عن النوافل اثر حاصل بين مؤثر وهو الحق ومؤثر فيه وهو العبد العامل بالنوافل فالمحبة الالهية على التحقيق
هي صورة ظهور ذلك العبد بالنوافل فالحق الى اصله كان الحق سمع العبد وبصره وقواه عن هذه المحبة الالهية
فهذا اى كون الحق قوى العبد اثر حاصل بين المؤثر وهو الحق والمؤثر فيه وهو العبد المحب فكون الحق قوى
العبد على التحقيق هو صورة ظهور المحبة الالهية وهو اثر حاصل من العبد العامل بالنوافل فالحقه الى اصله
مقرر لا تقدر انت على انكاره لثبوته شرعا ان كنت مؤمنا بالشرع ولما اتم انقسام الامر الى المؤثر والمؤثر فيه
واحوالهما رجع الى تفصيل ما اجمله في رؤية الحق في المنام فقال واما العقل السليم وهو الباقي على الفطرة الاصلية
الخالي عن العقايد الفاسدة فهو اما صاحب تجل الهي في تجلي طبيعي فيعرف ما قلناه من ظهور الحق في صور
الاشياء في النوم وغيره او يعرف ما قلناه من انقسام الامر الى مؤثر ومؤثر فيه واما مؤمن مسلم يؤمن به
اى يؤمن بما قلناه كما ورد في الصحيح واياما كان ولابد من سلطان الوهم ان يحكم على العاقل الباحث فيما جاء به
الحق في هذه الصورة المرئية في المنام لانه اى العاقل مؤمن بها اى بهذه الصورة التي تجلى الحق له فيها فطلب
حقيتها فبحث بالوهم في ذلك فيحكم الوهم عليه في تصوره واما غير المؤمن وهو صاحب الاعتقادات
الفاسدة والعقل المشوب بالوهم الحيواني فيحكم على الوهم اى فيحكم على بطلان ما حكم عليه الوهم من ظهور الحق
بصور الاشياء بالوهم فيتخيل بنظره الفكري انه قد احال على الله ما اعطاه ذلك التجلي في الرؤيا والوهم
في ذلك لا يفارقه اى والحال ان الوهم السلطاني لا يفارق عن ذلك المتخيل من حيث لا يشعر عدم مفارقة
الوهم عنه لغفلته عن نفسه ومن ذلك اى ومن انقسام الامر الى مؤثر ومؤثر فيه قوله تع ادعوني استجب
لكم قال الله تع واذا سألك عبادي عني فاني قريب اجيب دعوة الداع اذا دعان اذ لا يكون مجيبا الا اذا
كان اى وجد من يدعوه فالمجيب فاعل ومؤثر والداعي قابل ومؤثر فيه فالاثر الحاصل بينهما له وجه الى الفاعل
ووجه الى القابل فالحق كل شئ باصله وان كان عين الداعي عين المجيب في الحقيقة فلا خلاف في اختلاف الصور
فهما صورتان بلا شك فان قيل لا شك ان المراد بالمجيب هو الحق تع الواجب الوجود وبالداعي هو العبد

الممكن

الممكن الوجود فلا يمكن الاتحاد والعينية بينهما في الحقيقة فان حقيقة الممكن لا يكون الا ممكنا كما ان حقيقة
الواجب لا يكون الا واجبا قلنا لا شك ان صورة الداعي اثر لصورة المجيب والاثر لا حقيقة له في نفسه
بل حقيقته حقيقة من له ذلك الاثر فان الاثر الحاصل منك في المراة لا شك انه عينك في الحقيقة اذ لا حقيقة له
الا حقيقتك فعينية الحق والعبد في الحقيقة عينية الاثر بمن له الاثر عينية زيد وعمرو في الحقيقة
الانسانية فان هذه الحقيقة حقيقة كل واحد منهما في نفسه بالنسبة اليهما وعند التحقيق تلك الحقيقة
اثر الحق فقولنا حقايق الاشياء ثابتة وان لم تكن مجعولة لكونها امورا معقولة لا اعيان لها في الخارج لكنها
لا يقال في حقها انها ليست بفيض الفياض فلا حقيقة في انفسها لكونها اثارا لا حقيقة الحق الفياض
لذلك كان الحق حقيقة الحقايق خلق الله آدم على صورته وهو آدم الحقيقي الذي هو العقل الاول والروح
المحمدي لا آدم الصوري العنصري وهو اول ما خلق الله من الاشياء وهو حقيقة الانسان الكامل
عند اهل الكشف الذي خلق الله على صفته الكاملة وهو امر لطيف نوري ومن لطافته ينشعب منه الارواح
الكثيرة وما نقص بالانشعاب وما زاد بعدمه لذلك قال الرسول ع م انا ابو الارواح وام الاشياء وتلك
الصور كلها التي تظهر فيها الحقيقة الواحدة اسمائية كانت وكونية كالاعضاء لزيد من بعض الوجوه
وهو تمثيل بالظاهر لما في الباطن فمعلوم ان زيدا حقيقة واحدة شخصية وان صورة يده ليست صورة
رجله ولا راسه ولا عينه ولا حاجبيه فهو الكثير الواحد الكثير بالصور الواحد بالعين اى الكثير باعتبار اجزائه
اذ لكل جزء من اجزائه صورة شخصية يمتاز بها عن الاخر فكان بالنسبة الى اجزائه كثيرا وواحدا باعتبار
حقيقته الشخصية اذ هي صورة واحدة ممتازة بذاتها عن الاخر وكالانسان بالعين اى باعتبار حقيقته
الكلية واحد بلا شك ولا شك ان عمروا ما هو زيد ولا خالد ولا جعفر في الصورة وان اشخاص هذه العين
الواحدة لا تتناهى وجودا فهو اى الانسان وان كان واحدا بالعين فهو كثير بالصور والاشخاص فكذلك
الحق تع جل ذكره واحد من حيث ذاته كثير بحسب اسمائه وصفاته فلا تعدد في ذاته بتعدد اسمائه وصفاته
لما فرغ عن التمثيل شرع في المقصود من التمثيل فقال وقد علمت قطعا ان كنت مؤمنا بالشرايع ان الحق عينه
وعينه تاكيد للحق يتجلى يوم القيمة في صورة فيعرف ثم يتحول عنها فيتجلى في صورة فينكر ثم يتحول عنها

فيتجلى في صورة فيعرف وهو اى الحق هو المتجلى وجاء ضمير الفصل لحصر التجلى بالحق ليس غيره تاكيد الحصر في كل صورة
تنازعا فيه المتجلى وليس فانهما اعمل قد ومفعول الاخر كان المتجلى في صورة زيد وعمرو وخالد ليس الا عين
الانسان لا غير ومعلوم ان هذه الصورة ما هي تلك الصورة الاخرى اى الصورة المعروفة ليست عين
الصورة المنكرة ولا الصورة المعروفة عين الصورة المعروفة الاخرى فكان بالتشديد العين الوحدة
وهي الذات الالهية قامت مقام المراة في ظهور اختلاف الصور فيها بعين الناظرين فاذا نظر الناظر
فيها الى صورة معتقده في الله عرفه فاقر به واذا اتفق ان يرى فيها معتقد غيره انكره كما يرى في المراة
صورته وصورة غيره فالمراة عين واحدة والصورة كثيرة في عين الراى والحال ليس في المراة صورة
منها اى من الصور التى راى الرائى فيها جملة واحدة اى اصلا بل الصور انما تحصل في عين الرائى عند
نظره في المراة مع كون المراة لها اثر في الصور بوجه وما اى ليس لها اثر بوجه فالاثر الذى لها اى المراة
كونها اى كون المراة ترد الصورة الى الناظر متغيرة الشكل من الصغر والكبر والطول والعرض فاذا كان
الامر كذلك فلها اى للمراة اثر في المقادير وذلك الاثر راجع اليها اى الى المراة لا الى الرائى وانما كانت
هذه التغييرات منها لاختلاف مقادير المرائى فللحق اثر في الصورة الظاهرة في مراته بحسب تجلياته
الذاتية وللرائى اثر بحسب اعتقاده اذ الحق لا يتجلى له الا بصورة اعتقاده فكان للحق اثر بوجه وما له
اثر بوجه فاهل الذوق والتميز لعلمه بمراتب الاشياء يلحق كل اثر الى صاحبه يعطى كل ذى حق حقه
فان طلبت انت معرفة الحق بالمثال الشهادى فانظر في المثال مراة واحدة من هذه المرئى لا بنظر الجماعة
اى لا بنظر العامة بل بنظر الخواص فان العامة لا تنظرون فيها بطلب معرفة الله بل انما تنظرون لمعرفة
صورته المجهولة له بوجه والخواص انما تنظرون من حيث كونها مثالا لمعرفة الله ثم هنالك مطلبهم
او بناء الخطاب فمعناه لا تنظر كثرة المراة وهو اى النظر في المثال مراة واحدة نظرك في الحق من حيث كونه
ذاتا فهو اى الحق من هذه الحيثية غنى عن العالمين لا يكون مراة لاحد ولا يكون احد مراتا له فكما ان المراة
المنظور فيها من حيث نفسها واحدة غنية عن الصور الحاصلة فيها كذلك ذات الحق من حيث ذاته
غنى عن العالمين وانظر الى المرائى المتخالفة في المقدار فهو نظرك في الحق من حيث الاسماء الالهية

فذلك

فذلك الوقت اى وقت نظرك في الحق من حيث الاسماء الالهية يكون الحق كالمرائى المتكثرة المتخالفة
المقادير فاى اسم الحى نظرت انت فيه نفسك ومن نظر فيه نفسه فانما يظهر للناظر حقيقة ذلك
الاسم كما يظهر للناظر حقيقة المرآة من الطول في المراة الطويلة والعرض من المراة العريضة والصغر
والكبر والناظر واحد وهذه الصور المختلفة هي حقايق المرائى تظهر للناظر فهكذا اى فكما ذكرنا
هو اى الشان الامر في حق الحق ان فهمت فاطلب قتل نفسك بالفناء في الله فاصبر بالبلايا في طريق
الوصول الى ما ذكرناه من معرفة الحق فلا تجزع ولا تخف وكن شجاعا على قتل نفسك فانه يوصلك الى شهود
الى الله الحق فان الله يحب الشجاعة ولو على قتل حية حقيرة خارجة عنك قليلة الضرر والعداوة التى لا تضرك
اذا لم تقتل فلا يجب عليك قتلها مع انها لو قتلتها وصلت درجة الشجاعة فاستحققت حب الله
وليست الحية الكاملة في العداوة المهلكة الواجبة القتل المانعة عما ذكرناه من المعارف الالهية
سوى نفسك فاذا قتلتها بالفناء في الله فقد وصلت على درجة الشجاعة فاستحققت كمال الحب الله
فلما شجع السالكين الى محاربة النفس ونفلهم من قتل قتيلا فله سلبه وسلب النفس حب الله ومعرفته
رجع الى تحقيق القتل والاعدام وجعله مبنا لبيان المعارف بعده فقال والحية حية لنفسها بالصورة
والحقيقة اى الحية لا يعدم بالقتل مطلقا بل هي باقية بذاتها وحقيقتها بصورتها النوعية وان انعدمت
بالصورة الحسية والشئ لا يقتل عن نفسه وان فسدت الصورة في الحس فنفسه باقية بالصورة
بيان الياسية البرزخية قال بعض الافاضل انما نقل الكلام في هذه الحكمة الاياسية الى بيان البقاء وكشف المعاد
لان الياس عم كان ادريس فارتفع الى السماء وبقى فيها وفنى صورته الشخصية ثم عاد الى الصورة
الالياسية تم كلامه وليس بصحيح لان ادريس انما رفع الى السماء بعد تحصيل الاعتدال الحقيقى
الذى هو سبب للبقاء فيبنا في فناء صورته الشخصية وانما جاءت الصورة الالياسية لتحويل الحق
باطنه في النشاة الاخروية فيحشر بالحشر الروحانى مع بقاء صورته الشخصية كما سيأتى تحقيقه
تفصيلا في المتن ولا اشارة في كلام المص الى ما قاله ذلك الفاضل بل كلامه كله في هذا المقام يدل
على خلافه ومثل هذا الكلام ينشأ من الميل الى التناسخ وانما يبقى ذات المقتول والميت بالصورة

فان الحد اى حد المقتول يضبطها اى الصورة والخيال البرزخى لا يزيلها اى الصورة واذا كان الامر
على هذا فهذا هو الامان من الله على الذوات والعزة والمنعة فانك لا تقدر على فساد الحدود واى
عزة اعظم من هذه العزة وفيه دلالة على ان الانسان فى الحقيقة هو الروح الباقى ازلا وابدا ولا يفنى
بفناء الصورة العنصرية بل يصور بصورة بحسب استعداده وينتقل الى عالم اخر فلا قتل
ولا موت عن نفسه فلا خوف من الموت لمن انكشف له هذا المعنى وانما الخوف للمحجوبين فتتخيل
انت بالوهم الفكرى انك قتلت وازلت الصورة مطلقا وبالعقل المنور بنور القدس والوهم
السلطانى لم تزل الصورة موجودة فى الحد وانك لا تقتل الا فى تخيل عقلك المشوب بالوهم والامر
فى نفسه ليس على ما فى تخيلك بل القاتل فى الحقيقة هو الله لا انت والدليل على ذلك اى على انك قاتل
فى تخيلك بالوهم وان الله هو القاتل فى الحقيقة لا انت قوله تع وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى
والعين ما ادركت الا الصورة المحمدية التى ثبت لها الرمى فى الحس وهو اى الصورة المحمدية التى نفى الله
الرمى عنها اولا بقوله ما رميت ثم اثبته اى الرمى لها اى للصورة المحمدية وسطا بقوله اذ رميت
بناء على ما ادركته العين من ثبوت الرمى لها فى الحس ثم عاد بالاستدراك ان الله هو الرامى فى صورة
محمدية فاثبت الحق لنفسه الرمى ملاصقا بالصورة المحمدية لا من حيث كونه مجردا عنها والمقصود
ان الرمى اثر حاصل بينهما ولا بد من الايمان بهذا فانظر الى هذا المؤثر وهو الرمى فانه وان كان فى التحقيق
اثر الحق لكنه يؤثر فيه حتى انزل هذا المؤثر الحق فى صورة محمدية فالمعلول علة لعلته بوجه كما سياتى
فان تاثير الحق فى وجود الرمى وتاثير الرمى فى نزول الحق فى صورة رامية ليظهر منه واخبر الحق قوله
نفسه بالنصب وبالرفع عباده بذلك اى رميه فى صورة محمدية فما قال احد منا ذلك بل هو قائل
عن نفسه وخبره صدق والايمان به واجب سواء ادركت بالذوق والشهود علم ما قال الحق
فى الرمى او لم تدركه فاذا وجب الايمان به فاما عالم انت واما مسلم مؤمن ولا ثالث الا باطل وهو
العقل الذى ينقاد الى نظره الفكرى فى تحصيل مجهولاته فان طابق شئ بنظره الفكرى قبل والا فلا
ومما يدلك على ضعف النظر العقلى من حيث فكره كون العقل يحكم على العلة انها لا تكون معلولة لمن

هى علة له هذا حكم العقل لا خفاء به وما اى وليس فى علم التجلى الا هذا قوله وهو بيان لما اشير اليه
بهذا فهو ضمير الشان ان العلة تكون معلولة لمن هى علة فالعقل يحكم ان العلة لا تكون معلولة لمعلولها
والكشف وهو العلم الحاصل من التجلى يحكم على ان العلة تكون معلولة لمعلولها فلا يصح حكم العقل
من حيث نظره الفكرى والا لما حكم على ان العلة ليست معلولة لمعلولها وليس كذلك بل العلة قد تكون
معلولة لمعلولها بالكشف الصحيح وجاء من العقل الحكم الصحيح اذا تحرز عن الفكر عند رؤية الامر
على ما هو عليه وبينه بقوله والذى حكم به العقل صحيح واقع مطابق بما فى نفس الامر مع التحرز فى النظر
اى اذا لم يقف مع نظره الفكرى بل جرد نفسه عنه وغايته اى وغاية العقل فى ذلك اى فى صحة حكمه
مع التحرز فى نظره ان يقول اذا راى العقل الامر على خلاف ما اعطاه الدليل النظرى قوله ان العين
مفعول القول بعد ان ثبت اى بعد التسليم انها اى العين واحدة فى هذا الكثير فاذا كانت واحدة
فمن حيث هى علة فى صورة من هذه الصور وهى صورة العلية لمعلول ما يتعلق بقوله علة فلا تكون
العين معلولة لمعلولها فى حال كونها علة اى حال كون العين علة لذلك المعلول بل ينتقل الحكم اى حكم
العلية والمعلولية بانتقالها اى بانتقال العين فى الصور فتكون العين التى هى علة فى صورة معلولة
لمعلولها فيصير معلولها اى معلول العين علة لها اى للعين كالمعلول الاول وهو العقل الاول فان العين
علة له فلما انتقل العين الى المعلول الثانى وهو النفس الكلية يصير العقل الاول علة لظهور العين
فى صورة النفس الكلية ومما اظهر لك منه ادم وحوا وبنوه فان العين تعينت فى صورة من الصور
فكانت علة لادم فلا يكون العين معلولة لادم فى حال كونها علة له بل ينتقل الحكم بانتقال العين التى
هى علة لادم الى صورة حوا وصورة البنين والبنات فيصير ادم علة للعين فى ظهورها بهذه الصورة
هذا الحكم الصحيح غايته اى غاية العقل اذا كان قد راى الامر على ما هو عليه وهو رؤيته ان العين واحدة
فى الكثير ولم يقف مع نظره الفكرى فاذا وقف مع نظره الفكرى ولم يتحرز فى النظر لا يجئ هذا الحكم
منه بل يحكم على العلة بانها لا تكون معلولة لمعلولها واذا كان الامر فى العلية فى حق النظر العقلى بهذه المثابة
فانه لا يدرك الامر فى العلية على ما كان عليه الا مع التحرز فى النظر فلا يسع الامر فى هذه المضيق مع ان الامر

لم يكن خارجا عن طوره في هذا المقام فما ظنك باتساع النظر العقلي في غير هذا المضيق الذى اضيق منه
فان من الامور اضيق منه بحيث كانت خارجة عن طور النظر العقلي فكيف يتسع العقل فيها فلا يتظن
ان العقل يدركها بالنظر فانما علمها بالتجلي الالهي فلا اعقل من الرسل صلوات الله عليهم اجمعين وقد جاؤا
بما جاؤ به في الخبر عن الجناب الالهي فاثبتوا للحق ما اثبته العقل وزادوا فيما لا يستقل العقل بادراكه
بل يحتاج الى التجلي الالهي وما يخيله راسا اى ولا يخيل العقل ثبوته للحق بكليته ويقربه من الاقرار
في التجلي الالهي اذا التجلي يزيل حكم النظر العقلي اى زاد كل ذلك في الاثبات فاذا خلا العقل بعد التجلي بنفسه
اى رجع الى مرتبة عقله حار فيما راه فاذا كان الامر كذلك فان كان العبد عبد رب رد العقل اليه اى
الى ربه كالانبياء والاولياء وان كان العبد عبد نظر رد الحق الى حكمه اى حكم العقل وفان كان المتجلي له
عبد رب رد العقل اليه وان كان المتجلي له الى وهذا اى رد الحق الى حكم العقل لا يكون الا ما دام
المتجلي له في هذه النشاة الدنياوية محجوبا عن نشاة الاخراوية في الدنيا فان العارفين يظهرون
هنا اى في عالمنا هذا كانهم في الصورة الدنياوية لما يجرى عليهم من احكامها اى من الاحكام الدنياوية
والله تع قد حولهم في بواطنهم في النشاة الاخراوية لابد من ذلك التحول لهم والا لم يكونوا عارفين
فهم بالصورة مجهولون لا يعلمهم الناس فانهم ستر والله عن اعين الاغيار فسترهم الله عن اعين المحجوبين
الا لمن كشف الله غطاءه عن بصيرته فادرك وهم الذين قال تع في حقهم اوليائي تحت قبائي لا يعرفهم
غيرى فما من عارف بالله من حيث التجلي الالهي الا وهو على النشاة الاخروية قد حشر في دنياه ونشر
من قبره في باطنه فهو يرى ما لا يرون اى المحجوبون ويشهد ما لا يشهدون عناية من الله ببعض
عباده في ذلك المقام الدنياوى فعجل لهم ما اجل لغيرهم فانشاء الله العارفين نشاتين فجمع العارفون
في حال حيوتهم نشاتين دنياوية واخروية فمن اراد العثور اى الاطلاع على هذه الحكمة الالياسية
والادريسية الذى انشاه الله نشاتين فجمع الياس وهو ادريس نشاتين نشاة دنياوية ونشاة
اخروية من حيث التجلي الالهي كما ذكر في حق العارفين فكان نبيا قبل نوح ثم رفع الى السماء ونزل
رسولا بعد ذلك فجمع الله فيه بين المنزلتين النبوة والرسالة فلينزل جواب من عن حكم عقله الى شهوته

وليكن حيوانا مطلقا بحيث لا يحكم العقل عليه اصلا فيفوته العقل مطلقا حتى يكشف ذلك النازل
ما يكشفه كل دابة ما عدا الثقلين من احوال الموتى من التنعيم والتعذيب ثم اى فحين يكشف ما يكشف
كل دابة يعلم انه قد تحقق بحيوانيته فبه نزل منزلة ادريس ع م حيث نزل عن سماء عقله الى ارض نفسه
فهذا النزول لا يكون الا بعد العروج الى سماء الروح بالرياضات والمجاهدات كما كان رفع ادريس
الى السماء كذلك وعلامته اى وشرط التحقيق بمقام الحيوانية علامتان الواحدة هذا الكشف المذكور
وهو قوله حتى يكشف ما يكشف كل دابة فاذا كشف هذا المذكور فيرى من يعذب في قبره ومن ينعم
ويرى الميت حيا في قبره والصامت متكلما والقاعد ماشيا والعلامة الثانية الخرس بحيث انه
لو اراد ان ينطق بما راه لم يقدر ثم اى فحين تحقق العلامتان يتحقق بحيوانيته وكان لنا تلميذ قد حصل
له هذا الكشف غير انه لم يحفظ عليه الخرس فلم يتحقق بحيوانيته لعدم وجود العلامتين ولما اقامني
الله تع في هذا المقام تحققت بحيوانيتي تحققا كليا فكنت ارى واريد ان انطق بما اشاهده فلا استطيع
فكنت لا فرق بيني وبين الخرس الذين لا يتكلمون فاذا تحقق ذلك النازل بما ذكرناه من مقام
حيوانيته انتقل الى ان يكون عقلا مجردا في غير مادة طبيعية ثم قد تحقق بمقام الياسية فيشهد
امورا كلية مجردة في غير مادة طبيعية هي اصول لما تظهر في الصورة الطبيعية كشهود الياس ع م
فيعلم من اين يظهر هذا الحكم وهو الرمي والقتل وغير ذلك في الصور الطبيعية علما ذوقيا كما علم
الياس ع م فان كوشف لهذا العارف المشاهد اصول الامور مع هذا الكشف على ان الطبيعة عين نفس
الرحمن فقد اوتي خيرا كثيرا وان اقتصر هذا العارف معه اى مع هذا الكشف على ما ذكرناه فهذا القدر
اى كشف الاصول الظاهرة في صور الطبيعة على الاقتصار يكفيه من المعرفة الحاكمة على عقله فيلحق
بالعارفين ويعرف عند ذلك الشهود ذوقا معنى قوله تع فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم لشهوده
كيفية صدور الافعال من الله وما قتلهم في الحقيقة الا الحديد والضارب والذى خلف هذه الصورة
الضاربية والحديدية وهو الذات الالهية الباقية بعد افناء هذه الصورة العنصرية فبالمجموع
وقع القتل والرمي فيشاهد الامور باصولها وهي الحقايق المجردة الالهية والحقايق المجردة الكونية

وصورها الطبيعية والعنصرية ويشاهد كيفيته صدور الاحكام من جملتها فيكون تاما في المعرفة
بالله لا كاملا فان شهد النفس اى فان شهد مع ذلك ان نفس الرحمن عين الطبيعة كان مع التمام كاملا
في المعرفة بالله فعلى هذا التقدير فلا يرى الا الله في عين كل ما يرى فيرى الرائى عين المرئى فمن حيث
انه كامل يرى الرائى عين المرئى ويرى غيره من حيث انه تام لا كامل فجمع بين الشهودين شهود نفس
الرحمن وشهود اصول الامور وصورها فلكل شهود حكم في هذا العارف وهذا القدر من البيان
في المعرفة بالله كاف للطالبين والسالكين الى الله والله الموفق والهادى الى سبيل الرشاد **فص حكمة احسانية
في كلمة لقمانية** ولاختصاص الخير الكثير بلقمان بالنص الالهى اورد هذا الحكمة في كلمته اذا شاء
الاله يريد رزقا له اى اذا اراد الحق سببا الظهور نفسه فالكون اجمعه غذاء له من حيث اظهارها اياه
واختفاءها فيه وان شاء الاله يريد رزقا لنا فهو اى الحق الغذاء لنا من حيث اختفاءه فينا وبقاء وجودنا به
كما نشاء من الله بحسب استعدادنا وقابليتنا الرزق والغذاء ولفظ كما نشاء يجوز على صيغة المتكلم
والغايب فالرزق والغذاء روحانى ومجاز عن الغذاء الصورى والرزق الصورى يطلق على هذا
المعنى لادنى مناسبة ففرق بين المشية والارادة حيث جعل المشية متعلقة بالارادة فكانت
سابقة على الارادة بالسبق الذاتى كسبق بعض الصفات على البعض فهى غيرها من هذا الوجه مشيته
عين ارادته فقولوا بها قد شاءها اى بالمشية قد شاء الارادة فهى اى الارادة المشاء بفتح الميم
اى المراد فهذا وجه اتحادهما ومعنى البيت الاول على تقدير الاتحاد اذا شاء الاله ان يشاء فح يكون
المشية للمشاء ويفرق بينهما فرقا آخر بقوله يريد زيادة ويريد نقصا يعنى ان الارادة يتعلق بزيادة
شئ ونقصه وليس مشاؤه الا المشاء اى لا يتعلق مشيته بزيادة شئ ونقصه بل هى العناية الالهية
المتعلقة بايجاد المشاء من غير تعرض الى الزيادة والنقصان فهذا الفرق بينهما محقق فمن وجه
فعينهما سواء وهو كون عين كل واحد منهما عين الذات من حيث الاحدية قال الله تعالى ولقد اتينا
لقمان الحكمة ومن يؤتى الحكمة فقد اوتى خيرا كثيرا فلقمان بالنص هو ذو الخير الكثير بشهادة الله له بذلك
اى بكونه ذا الخير الكثير والحكمة قد متلفظا بها وقد تكون مسكوتا عنها اما الحكمة المتلفظ بها مثل قول
تكون

لقمان

لقمان لابنه يا بنى انها اى القصة ان تك مثقال حبة من خردل فتكن في صخرة او في السموات او في الارض
يات بها الله فهذه حكمة منطوق بها وهى ان جعل الله هو الاتى بها وقرر الله ذلك الكلام في كتابه ولم يرد
هذا القول عن قائله مع ان الاتيان يضاف الى العبد ايضا ولم يقل الحق للقمان ليس الامر كما قلت فدل
ذلك على ان كل اتى الحبة عين الحق من جهة الحقيقة واما الحكمة المسكوت عنها فقوله وعلمت معطوف
على قوله المسكوت عنها باعتبار تضمنه بمعنى الفعل تقديره الذى سكت عنها وعلمت تلك الحكمة بقرينة
الحال وجواب اما قوله فكونه سكت عن الموتى اليه بتلك الحبة فما ذكره اى فما ذكر لقمان الموتى اليه
ولا قال لابنه يات بها الله اليك ولا الى غيرك فارسل لقمان الاتيان عاما اى لا يجعل متعلقا بشئ
وجعل الموتى به وهو حبة من خردل في السموات ان كان ذلك الموتى به فيها او في الارض وان كان
ذلك فيها تنبيها بذلك الجعل لينظر الناظر في قوله وهو الله في السموات وفي الارض فنبه لقمان
بما تكلم به وهو جعل الموتى به في السموات او في الارض وجعل الاتى هو الله وبما سكت عنه وهو
سكوته عن الموتى اليه ان الحق عين كل معلوم سواء كان موجودا او معدوما قوله لان المعلوم اعم من الشئ
دليل تنبيهه بالمنطوق والمسكوت عنه من ان الحق عين كل معلوم لان المراد بهذا التنبيه تعميم على
احاطة الحق وذا لا يتم الا بما هو اعم ولو كان الشئ اعم من المعلوم لنبه به فقال ان الحق عين كل شئ
فلو وجد اعم من المعلوم لاتى به وبهذا المعنى اشار بقوله فارسل الاتيان عاما فما حذف المفعول
الا للتعميم ولو قيل عين كل شئ لفات التعميم واختص لحاطة الحق وهو يخالف بما هو المفهوم
من كلام لقمان من التكلم والسكوت فهذا التعميم ثبت من كلامه اقتضاء فاقتضى هذا الكلام
ان الحق اعم الاشياء صدقا ولا اعم من المعلوم فكان عين كل معلوم فهو اى الشئ انكر النكرات واعلاها عين
فاستوى المعلوم مع الحق في رتبة الاحاطة دون الشئ وغيره من النكرات ثم تم الحكمة واستوفاها
لتكون النشاءة اللقمانية كاملة فيها اى في الحكمة والمعرفة فقال ان الله لطيف فمن غاية لطافته
ولطفه انه اى الله في الشئ المسمى بكذا المحدود بكذا اى في الاشياء المختلفة الاسماء والحدود عين
ذلك الشئ فان اللطيف للطافته يسرى الكشف حتى لا يقال فيه اى لا يحمل في حق ذلك الشئ

الا مايدل عليه اسمه وماعبارة عمايدل عليه اسم ذلك الشيء من المفهوم فان قولنا هذا سماء لا يحمل
على المبتداء الا مدلول السماء بالتواطئ اى بالتوافق والاصطلاح فيقال هذا سماء وارض وصخرة
وشجر وحيوان وملك ورزق وطعام والحال ان العين واحدة من كل شيء مسمى بالاسماء المختلفة
ومحدود بحدود مختلفة وفيه اى في موجود كل شيء كما تقول الاشاعرة ان العالم كله متماثل
بالجوهر كتماثل افراد الانسان بالانسان فهو جوهر واحد في كل متماثل كما ان الانسان واحد في كل
متماثل من افراده فهو اى قول الاشاعرة عين قولنا العين واحدة ثم قالت الاشاعرة ويختلف
ذلك الجوهر الواحد بالاعراض وهو اى هذا القول قولنا ويختلف العين ويتكثر بالصور والنسب
حتى يتميز فيقال هذا ليس هذا من حيث صورته او عرضه او مزاجه كيف شئت فقل وهذا
عين هذا من حيث جوهره ولهذا اى ولاجل اتحاد كل شيء في الجوهر الواحد يؤخذ عين الجوهر
في حد كل صورة ومزاج فيقول انه ليس سوى الحق ويظن المتكلم بعقله ونظره الفكرى ان مسمى
الجوهر وان كان حقا ثابتا في نفسه ما اى ليس هو عين الحق الذى يطلقه اهل الكشف والتجلي
من ان مسمى الجوهر هو الحق تع وهو جوهر حقيقى سار في كل شيء فهذا السريان في الاشياء حكمة كونه
اى كون الحق لطيفا ثم نعت لقمان الحق فقال خبيرا اى عالما عن اختيار وهو اى كون الحق عالما عن اختيار
قوله تع ولنبلونكم حتى نعلم وهذا اى العلم الاختيارى هو علم الاذواق اى مختص بالذوق الذى
لا يحصل الا بالقوى فجعل الحق نفسه مع علمه بالعلم المطلق بما هو الامر عليه مستفيدا علما بقوله
حتى نعلم وهو علم الذوق لا العلم المطلق ولا يقدر على انكار ما نص الحق عليه في حق نفسه ففرق تع
ما بين علم الذوق والعلم المطلق بقوله حتى نعلم فيتميز الاسم الخبير من الاسم العليم فعلم الذوق
مقيد بالقوى الروحانية والجسمانية وقد قال تع عن نفسه انه عين قوى عبده في قوله كنت سمعه
وهو اى السمع قوة من قوى العبد وبصره وهو قوة من قوى العبد ولسانه وهو عضو من اعضاء العبد
ورجله ويده فما اقتصرت في التعريف اى في تعريف نفسه على القوى فحسب حتى ذكر الاعضاء لحصول
العلم الذوقى وليس العبد بغير لهذه الاعضاء والقوى فعلى هذا فعين مسمى العبد ومسمى العبد بمجموع

الاعضاء

الاعضاء والقوى هو الحق لا عين العبد هو السيد فاذا اعتبر السيادة والعبودية لا يمكن ان يكون احدهما
عين الاخر وانما لم يكن عين العبد هو السيد وكان عين مسمى العبد هو الحق فان النسب متميزة لذاتها
وهى السيادة والعبودية وغيرهما وليس المنسوب اليه متميزا فانه ليس ثمه اى في العالم سوى عينه
في جميع النسب فهو عين واحدة ذات نسب واضافات وصفات وما الكثرة الا في هذه المراتب
والعين التى ظهرت فيها واحدة فمن تمام حكمة لقمان في تعليمه ابنه ما جاء به في هذه الاية من هذين
الاسمين الالهيين لطيفا خبيرا اسمى بهما الله تع فلو جعل ذلك اى ما جاء به من الاسمين في الكون وهو الوجود
فقال كان الله لطيفا خبيرا لكان ذلك القول اتم في الحكمة وابلغ لدلالته على اتصاف الحق في الازل بهذين الاسمين
بخلاف قوله ان الله لطيف خبير فحكى الله قول لقمان على المعنى كما قال لقمان لم يزد عليه شيئا من الكون وان كان
قوله اى قول لقمان ان الله لطيف خبير من قول الله فان الله اخبر عن نفسه بذلك لجميع الانبياء لكن لما تكلم به
لقمان عم في تعليمه لابنه جعل الله من قوله فحكى عنه فلما علم الله تع من لقمان انه لو نطق متمما لتمم بهذا
فحكاية الله قول لقمان من غير زيادة مع احتياجه الى الزيادة كانت من تمام حكمة لقمان وانما لم ينطق متمما
مع ان المقام التتميم لانه اورد في مقام التعليم والنصيحة فالواجب عليه الاتيان بما هو ادل على المعرفة
بالله متادبا مع الله لعلمه ان هذا القول قول الله فحكى كما قال لابنه من غير زيادة فتادب الله معه
فحكى قوله كما قال فكان عدم نطقه متمما مع علمه بالتتميم من تمام كلمة فجواب فلما محذوف لدلالة
قوله فحكى الله تقديره فلما علم الله من لقمان انه لو نطق متمما لتمم بهذا حكى الله قوله كما قال لم يزد عليه شيئا
واما قوله اى واما الحكمة في قوله وان تك مثقال حبة من خردل لمن هى له غذاء وليس ذلك الغذاء الا الذرة
المذكورة في قوله فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره وجواب اما قوله فهى
اى الذرة التى هى النملة الصغيرة اصغر متغذ من الحيوان والحبة من الخردل اصغر غذاء من الاغذية ولو كان
ثمه اى في العالم اصغر غذاء ومتغذيا من خردل وذرة لجاء به كما جاء بقوله ان الله لا يستحيى ان يضرب
مثلا ما بعوضة ثم لما علم انه ثم ما هو اصغر من البعوضة قال فما فوقها يعنى في الصغر وهذا قول الله
اى ليس حكاية عن قول احد والتى في الزلزلة قول الله ايضا فاعلم ذلك فنحن نعلم ان الله ما اقتصر على وزن

الذرة ولحال ان ثمه اى في العالم من المتغذى كان ما هو اصغر منها بل انما اقتصر لعدم كونه اصغر من الذرة
فانه جاء اى لو كان ثمه اصغر من الذرة لجاء بذلك الاصغر ايضا على المبالغة اذ الكلام سبق للمبالغة
كما جاء في ضرب المثل بقوله فما فوقها و ما اشبه للحق بقوله فنحن نعلم نزّه بقوله والله اعلم وهذا تادب
منه مع الله واما تصغيره اسم ابنه فتصغير رحمة لانه صغير غير بالغ في نفسه ولهذا اى ولاجل تصغيره
تصغير رحمة وصّاه بما فيه سعادته اذا عمل بذلك اى بما وصّاه واما حكمة وصية في نهيه اياه اى ابنه
ان لا تشرك بالله اى لا تقل ان فيهما آلهة يتصرفون على الاشتراك فان الله فرد واحد لا ثاني له في نفس الامر
فان اشركت بالله فما اشركت الا مع عينه فانّ الشرك لظلم عظيم والظلم يقتضى المظلوم والمظلوم
المقام الذى وقع فيه الظلم حيث نعته اى حيث وصف المشرك ذلك المقام الذى هو الحق بالانقسام
الى الاثنين وهو اى والحال ان المقام عين واحدة وهو الله الواحد بالوحدة الذاتية وجواب اما قوله
فانه اى الشريك لا يشرك معه اى مع الله الا عينه وهذا اى الاشراك مع الله عينه غاية الجهل لذلك
قال عظيم فقد ظلم نفسه بالجهل حيث لم يعلم بان العين واحدة لا تقبل الانقسام وجعل له شريكا
وما جعله شريكا الا عينه اذ اثبات الشريك معه في ملكه يقتضى انقسام ذلك العين الواحدة التى
لا تقبل الاثنينية فما قسمه الا عينه فلا يشرك الا عينه لذلك قال وسبب ذلك الاشراك الذى
هو غاية الجهل ان الشخص الذى لا معرفة له بالامر على ما هو عليه ولا بحقيقة اذ اختلفت عليه الصور التى
في العين الواحدة وهو لا يعرف ان ذلك الاختلاف في عين واحدة جعل الصورة مشاركة للاخرى
في ذلك المقام فجعل لكل صورة جزء من ذلك المقام ومعلوم في الشريك ان الامر الذى تخصه
اى تخص الشريك مما وقعت فيه المشاركة ليس لكل لامر عين الامر الاخر الذى يشاركه اذ هو الاخر
فاذا ما ثمه شريك على الحقيقة فان كل واحد منهما كان على حظه اى نصيبه مما قيل فيه ان بينهما مشاركة
فيه كالانسان والفرس فان الحيوان الذى تخص الانسان ليس عين الحيوان الذى تخص الفرس فاذن
لا شركة على الحقيقة في عين واحدة بل الشركة فيه وهم محض فان كلّ واحد منهما على حظه فاذا اخذ
كل واحد منهما نصيبه من الطبيعية الحيوانية لا يبقى لكل واحد منهما حق فيهما حتى اشتركا فيهما قوله

وسبب ذلك مبتداء المشاعة خبره اى سبب ذلك الشرك المذكور الاشاعة في عين واحدة ولا اشاعة
في الحقيقة فلا شركة اذ الشركة تبتنى على الاشاعة وان كانت العين الواحدة مشاعة فلا بد ان يتصرف
كل واحد منهما وذلك محال فان المتصرف في الملك مطلقا هو الله الواحد القهار فلا تصرف للآخر
فزالت الاشاعة فان التصرف من احدهما يزيل الاشاعة فما اثبته الاشقياء من الشريك بالله امر وهمي
لا روح فيه واما ما اثبته السعداء من الاولياء المشركين فانه حق فانهم يجعلون الاسماء الالهية
مشتركة في الدلالة على الذات الواحدة وهو الذات الواجب الوجود فان لكل واحد من الاسماء الالهية
الحكم في الذات الواحدة على السواء وهو الدلالة وذلك الشركة امر حقيقي لذلك قال قل ادعوا الله
او ادعوا الرحمن فان كل واحد من الاسم الله والاسم الرحمن مشترك في الدلالة على الذات الواجب
الوجود قبلة للحاجات فبايهما دعوتم يقضى الله حاجتكم وكذا كل الاسماء الالهية قال عم اصحابي
كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم فان النجوم مشتركة في الدلالة على الطريق الموصل الى المطلوب وكذا
الاصحاب مشتركة على الحقيقة في الدلالة على الصراط المستقيم الموصل الى الحق هذا اى الاشتراك بين
الاسماء في الدلالة على الذات الواحدة روح المسئلة اى روح مسئلة الشركة لوجود معنى الشركة فيها
على الحقيقة واما ما قاله المنطقيون من ان الجزئيات مشتركة في الامر الكلي الشامل لها لمجرد اصطلاح
منهم لا شركة فيه في الحقيقة بل هو امر وهمي فما وقع اصطلاحهم الا على ما في وهمهم من الشركة فلا روح
لمسئلة الشركة فيه وانما الشركة في دلالة القاب الجزئيات على ذلك الكلي فاعلم ذلك فدعوى الشركة
من الكفار كاذبة لاثباتهم الشركة فيما لا شركة فيه ولا قابلية لها اصلا ودعوى الموحدين صادقة لاثباتهم
الشركة في محلها والله الهادي الى صراط مستقيم **فص حكمة امامية في كلمة هارونية** ولما كان هارون
نبيا وخليفة من الله وخليفة من موسى عم اورد الحكمة الامامية في كلمته اعلم ان وجود هارون عم
كان من حضرت الرحموت مبالغة من الرحمة بقوله ووهبنا له من رحمتنا يعنى لموسى عم اخاه هارون
نبيا فكانت نبوته من حضرت الرحموت وانما كانت نبوته من حضرت الرحموت بالنص الالهي فانه اى
هارون عم اكبر من موسى عم سنا والكبير لشفقته ورحمته للصغير تحت تسخيره وكان موسى عم اكبر منه

بلغ

نبوة ولما كانت نبوة هارون من حضرة الرحمة لذلك اى لاجل كون نبوته من الرحمة قال لاخيه موسى ع م
فى وقت اخذه بلحيته يا ابن ام فناداه بامه لا بابيه اى لم يقل لموسى ع م يا ابن ابى اذ كانت الرحمة للام
دون الاب اوفر اى اغلب فى الحكم اى فى الشفقة والمرحمة للولد ولولا تلك الرحمة للام ما صبرت على مباشرة
التربية لولده وجواب لما قال فى قوله لذلك قال فان العامل مقدم على معموله فى الاصل فكان اصل
الكلام قال لذلك ثم قال هارون لاخيه موسى ع م لا تاخذ بلحيتى ولا براسى ولا تشمت بى الاعداء
فهذا كله نفس من انفاس الرحمة وسبب ذلك الاخذ من موسى ع م عدم التثبت فى النظر فيما كان فى يديه
من الالواح التى القاها من يديه فلو نظر فيها نظر تثبت لوجد فيها الهدى والرحمة فالهدى التى وجدت
فى الالواح بيان ما وقع من الامر الذى اغضبه اى الامر الذى اغضب موسى ع م هو عبادة قومه العجل
بما هو هارون برئ منه اى وجد موسى ع م فى الالواح ما اضل قومه الا السامرى وهارون برئ منه
والرحمة هى الرحمة باخيه والرحمة مبتداء خبره محذوف اى الرحمة التى وجد موسى فيها هى رحمة هارون
على موسى فكان موسى ع م لا يأخذ بلحيته بمرئى اى بنظر من قومه مع كبره وانه اى هارون اسن منه
فكان ذلك الكلام كله من هارون الى موسى ع م شفقة على موسى ع م لان نبوة هارون من رحمة الله
فلا يصدر منه الا مثل هذا ثم قال هارون لموسى عليهما السلام انى خشيت ان تقول فرقت من التفريق
بين بنى اسرائيل فتجعلنى يا موسى سببا فى تفريقهم وما كنت سببا فى تفريقهم وانما قال هارون فى تفريقهم
فان عبادة العجل فرقت بينهم فكان منهم من عبده اتباعا للسامرى وتقليدا له ومنهم من توقف
عن عبادته حتى يرجع موسى اليهم فيسألونه فى ذلك اى فى عبادة العجل فخشى هارون ان ينسب موسى ع م
ذلك الفرقان بينهم اليه اى الى هارون فخاطبه بهذا الكلام لئلا ينسب هذا الفرقان اليه وكان
موسى ع م اعلم بالامر من هارون لانه علم موسى ع م ما اى الذى عبده اصحاب العجل وكانت العبادة
فى علم موسى للحق الظاهر فى صورة العجل لا للعجل لعلمه بان الله قد قضى اى حكم الا يعبد على صيغة الغايب
المبنى للمفعول الا اياه وما حكم الله بشئ الا وقع فقد حكم الله فى الازل ان يعبد له فى صورة العجل
لذلك وقع وهارون لم يعلم بذلك فانكر عبادة الحق فى صورة العجل فكان عتب موسى ع م اخاه هارون

لما

لما وقع الامر فى انكاره لعدم علمه بما علم موسى وعدم اتساعه فان العارف من يرى الحق فى كل شئ بل يراه
عين كل شئ وقد مر مرارا التحقيق كون الحق عين كل شئ فكان موسى ع م يربى هارون تربية علم وان كان
اصغر منه فى السن فالانبياء والاولياء العارفون وان كانوا ينكرون العبادة للارباب الجزئية لكن
انكارهم ليس لاحتجابهم عن الحق الظاهر فى صورة الاشياء بل انكارهم بحسب اقتضاء نبوتهم وبحسب
اقتضاء الظاهر فانهم يرون الحق بحسب الباطن فى كل شئ ونهى العبادة عن الائمة بحسب النبوة
فى مظهر خاص والمحجوبون وان انكروا ايضا لكن انكارهم لاحتجابهم عن ظهور الحق فى صورة الاشياء
ولذلك اى ولاجل كون موسى ع م مربيا لهارون لما قال له هارون ما قال رجع موسى ع م الى السامرى
فقال له ما خطبك اى ما مرادك يا سامرى يعنى فيما صنعت من عدولك الى صورة العجل على الاختصاص
وصنعك هذا الشبح من حلى القوم حتى اخذت انت بقلوبهم من اجل اموالهم وانما اخذت القلوب
من اجل الاموال فان عيسى يقول لبنى اسرائيل يا بنى اسرائيل قلب كل انسان اى المراد من قلب كل انسان
لا يختص لبنى اسرائيل من حيث ماله فاجعلوا اموالكم فى السماء تكن قلوبكم فى السماء فاشار عيسى ع م
الى ان القلوب حيث كان المال وما سمى المال مالا الا لكونه بالذات تميل القلوب اليه بالعبادة
فهو اى المال المقصود الاعظم المعظم فى القلوب لما فيها اى فى القلوب من الافتقار اليه اى الى المال
وليس للصور بقاء فلا بد من ذهاب صورة العجل لو لم يستعجل موسى بحرقه فغلبت عليه الغيرة
فحرقه ثم نسف رماد تلك الصورة فى اليم نسفا وقال موسى ع م له اى للسامرى انظر الى الهك
فسماه الها بطريق التنبيه للتعليم انه مظهر الهى لما علم موسى انه بعض المجالى الالهية فعلم هارون
ما اشار اليه موسى ع م من كلامه الى السامرى وعلم ان غضبه واخذه بلحيته لا لاجل عبادة
قومه العجل بل لاجل تعليمه بان الحق يعبد فى صورة العجل فما قال للسامرى ما قال وما غضب على هارون
الا تربية لهارون بالعلم لنحرقنه وقال لما انظر الى الهك لنحرقنه ولننسفنه وانما تصرف
موسى ع م فى صورة العجل بالحرق والنسف فان حيوانية الانسان لها التصريف فى حيوانية
الحيوان لكون الله سخرها اى الحيوان للانسان ولا سيما واصله من حيوان بل هو معمول من الحلى
ليس

فكان العجل المعمول اعظم اى اهون في التسخير لان غير الحيوان ما اى ليس له ارادة فلا يمتنع بما يريد الانسان
بل هو بحكم من يتصرف فيه من غير اباية اى امتناع واما الحيوان فهو ذو ارادة وغرض فقد يقع منه
الاباية في بعض التصريف فان فيه اى في الحيوان قوة اظهار ذلك الاباء ظهر منه الجموح يقال جمح
الفرس جماحا وجموحا وبالفارسية سركشى كردن اى ظهر منه عدم الانقياد ولما يريده منه الانسان
وان يكن له هذه القوة او يصادف اى يوافق الانسان غرض الحيوان انقياد الحيوان مذللا لما يريده
منه الانسان كما ينقاد الانسان مثله من الانسان لامر اى لاجل امر فيما رفعه الله اى في الذى
رفع الله ذلك المنقاد اليه به عايد الى ما قوله من اجل المال الذى يرجوه منه يتعلق بالانقياد المثل ص
المعبر عنه في بعض الاحوال بالاجرة في قوله اى كما جاء انقياد الانسان مثله في قوله تع ورفع
بعضكم فوق بعض درجات ليتخذ بعضكم بعضا سخريا فما يسخره من هو مثله الا من جهة حيوانيته
لا من جهة انسانية فالمسخر اسم فاعل هو الانسانية والمسخر اسم مفعول هو الحيوانية وانما لا يتسخر
من انسانيته لان المثلين ضدان وضدان متساويان في الدرجة لا يجتمعان ليس بينهما جهة جامعة
من هذا الوجه فلا ينقاد الانسان من هو مثله من جهة الانسانية فيسخره الارفع في المنزلة بالمال
والجاه بانسانيته ويتسخر له ذلك الاخر اما خوفا او طمعا قوله من حيوانيته لا من انسانيته
يتعلق بيتسخر فما يتسخر له من هو مثله في المنزلة الا ترى ما بين البهايم من التحريش لانها امثال
فالمثلان ضدان فلذلك اى فلاجل عدم تسخير الامثال بعضهم بعضا قال تع ورفع بعضكم فوق بعض
درجات فما هو اى فليس المتسخر معه اى المسخر في درجته اى المسخر فوقع التسخير من اجل الدرجات في درجة ص
والتسخير على قسمين تسخير مراد للمسخر اسم فاعل قاهر في تسخيره لهذا الشخص المسخر كتسخير السيد
لعبده وان كان مثله في الانسانية وكتسخير السلطان لرعاياه وان كانوا امثالا له في الانسانية
فيسخرهم اى فيسخر السلطان لرعاياه بالدرجه والقسم الاخر تسخير بالحال كتسخير الرعايا الملك
القايم بامرهم في الذب عنهم وحمايتهم وقتال من عاداهم وحفظ اموالهم وانفسهم عليهم وهذا
المذكور كله تسخير بالحال من الرعايا يسخرون بذلك مليكهم ويسمى هذا التسخير على الحقيقة

تسخيرا

تسخير المرتبة واما على الظاهر فتسخير بالحال فالمرتبة حكمت عليه اى مرتبة الرعيه حكمت على الملك
بذلك فمن الملوك من سعى لنفسه وما عرف ان مرتبة رعيته تسخره في ذلك الامر ومنهم من عرف الامر
فعلم انه بالمرتبة في تسخير رعاياه فعلم قدرهم وحقهم فاجره الله اى اعطى الله ذلك الملك العالم العامل
على ذلك العلم والعمل اجر العلماء بالامر على ما هو عليه واجر مثل هذا العمل الذى يكون على الله في كون الله
في شؤون عباده فمثل هذا السلطان خليفة الله وقايم مقامه في قضاء حوايجهم فاجر هذا العمل على الله
فالعالم كله مسخر بالحال اسم فاعل من لا يمكن ان يطلق عليه انه مسخر اسم مفعول فاستحال على الله الملاق
هذا الاسم عند اهل الشرع واما اهل الحقيقة فبمجرد وجود المعنى يجوز الملاق اسم ذلك المعنى على الله
قال الله تع في ثبوت هذا التسخير بينه وبين عباده كل يوم هو في شان من شؤن عباده ثم رجع الى اصل
المسئلة فقال فكان عدم قوة ارداع اى عدم تاثير منع هارون بالفعل ان ينفذ في اصحاب العجل بالتسليط
على العجل كما سلط موسى عم عليه اى العجل بالحرق والنسف ولم يقدر هارون بالفعل كذلك حكمة
من الله خبر كان ظاهرة في الوجود ليعبد الحق في كل صورة نوعية من الانواع وانما قيد بذلك القيد
اذ لا يعبد الحق في كل صورة شخصية بل يعبد في صورة شخص من كل نوع وان ذهبت تلك الصورة
بعد ذلك اى بعد عبادة الحق فيها فما ذهبت الصورة الا بعد ما تلبست عند عابدها بالالوهية
ولهذا اى ولاجل اقتضاء الحكمة ان يعبد الحق في كل صورة ما بقى نوع من الانواع الا وعبد الحق في صورة
فرد من افراد ذلك النوع اما عبادة تاله كما في العجل والاصنام والشمس والقمر والنار واما عبادة
تسخير كما في تحقيق التسخير فلا بد من ذلك العبادة اما تالها واما تسخيرا لمن عقل عن الله فانه يعلم
ما قلناه ويميز المراتب فالامر في هذا المقام منقسم بين العابد والمعبود والمعبود لا يكون الا بعد الظهور
بالرفعة عند عابده وهذا معنى قوله وما عبد شىء من العالم الا بعد التلبس بالرفعة عند العابد وبعد
الظهور بالدرجة في قلبه ولذلك اى ولاجل عدم عبادة المعبود الا بعد ظهوره بالدرجة في قلب العابد
تسمى الحق لنا برفيع الدرجات ولم يقل رفيع الدرجة فكثر امن التكثير الدرجات في عين واحدة
فانه قضى ان لا يعبدوا الا اياه في درجات كثيرة مختلفة اعطت كل درجة مجلا الهيا عبد فيها واعظم

بجلي عبد فيه واعلاه الهوى كما قال افرايت من اتخذ الهه هواه فهو اعظم معبود وانما كان الهوى اعظم معبود
فانه لا يعبد شئ الا به اى بالهوى حتى الحق لا يعبد الا به ولا يعبد هواى لا يعبد الهوى الا بذاته وفيه
اى فى حق الهوى اقول وحق الهوى والمراد هو الحق ان الهوى سبب الهوى ولولا الهوى في القلب وهو المعبود
بذاته ما عبد الهوى وهو المعبود بالهوى الا ترى علم الله بالاشياء ما اكمله اى علمه وكيف تمم علمه في حق
من عبد هواه واتخذه الها فقال في حقه واضله الله علي علم والضلالة الحيرة وذلك التكميل والتتميم
لما راى الحق هذا العابد وهو من عبد هواه واتخذه الها ما عبد الاهواه بانقياده لطاعته اى لطاعة هواه
فيما اى فى الذى يامره الهوى به راجع الي العابد من عبادة من عبده من الاشخاص بيان لما حتى ان عبادته
اى عبادة من عبد هواه لله كانت عن هوى ايضا كما ان عبادته لمن عبده من الاشخاص عن هوى وانما
كانت عبادة هذا العابد لله عن هوى لانه لو لم يقع له فى ذلك الجناب المقدس هوى وهو الارادة النفسانية
من رجاء الجنة والنجاة عن النار بمحبته اى مع محبة الله تع ما عبد الله ولا اثره علي غيره ولولا عظمة شان
الهوى لما سلط علي هذا العابد وكذلك كل من عبد صورة ما من صور العالم واتخذها الها ما اتخذها الها
الا بالهوى فاذا كان كذلك فالعابد لا يزال تحت سلطان هواه فله حكم في كل عابد ثم راى اى علم الحق
المعبودات الكونية والاعتقادية تتنوع فى العابدين فكل عابد امرا ما يكفر من يعبد سواه وهو المحجوبون
والذى عنده ادنى تنبه اى ادني مرتبة من العلم وهو الذى عبد هواه واتخذه الها عارا اى وقع في الحيرة
فلا يكفر احد من العابدين فيما يعبده فقوله والذى مبتداء يحار خبره لاتحاد الهوى يتعلق بقوله ادني
تنبه اذ سبب الحيرة هو العلم باتحاد الهوى لاتحاد الهوى ويجوز ان يتعلق بقوله يحار بل لاحدية الهوى
فانه اى الهوى عين واحدة في كل عابد فاضله الله اى حيره علي علم بان كل عابد ما عبد الاهواه ولا استعبده
الاهواه سواء صادف هواه الامر المشروع اولم يصادف فاذا علم هذا العابد هذا المعنى اكمله الله
علمه في حقه بقوله فاضله الله علي علم ولم يقل فاضله الله علي جهل وهو حيرة الجهل فهو علم تام
عند الله فهذا العابد يعلم هذا المقام كما علم الله والمقصود ان الهوى اعظم بجلي عبد فيه الحق لذلك
اكمل الحق علمه في حق من عبد الهوى واتخذه الها بقوله واضله الله علي علم فدل هذا الكلام ان الهوى

اعظم

اعظم بجلي الهي عبد فيه الحق فكانت عبادته الهوى واتخاذه الها عن علم بجلي وجواب لما قوله فاضله
الله ادخل الفاء لطول الكلام او محذوف لقرينة الدلالة عليه تقديره لما راى الحق كذا وكذا اكمل علمه
في حق من عبد الهوى واتخذه الها او تمم علمه او اضله الله كيف شئت قلت ويظهر من هذا المقام
ان العابد ثلثة اقسام عابد جاهل غير منقاد للشرع كعابد الاصنام وعابد محجوب منقاد للشرع
ولا يعلم هذا العابد بان كل عابد ما عبد الاهواه بل هو صاحب اعتقاد يعتقد امرا ما في حق الحق وعابد
يعلم بان كل عابد ما عبد الاهواه وهو الذى قال في حقه واضله الله علي علم وهو الذى اعلي العابدين
وادني العارفين وليس هو عارف مكمل والعارف المكمل من راى كل معبود بجلي للحق يعبد فيه اى يعبد
الحق في ذلك المجلي ولا كذلك ذلك العابد فانه راى الهوى بجلي للحق يعبد فيه وبه يلحق بالعارفين
ولا يرى غير الهوى بجلي الهيا يعبد فيه الحق وليس كذلك بل الحق هو المعبود مطلقا سواء كان في الصور
الهوائية او غيرها من الصور الامكانية وبعدم علمه بهذا انفصل عنهم ولذلك اى ولاجل ان العارف
المكمل راى كل معبود بجلي يعبد فيه الحق سموا كلهم اى سموا المعبود كلهم الها مجازا تسمية المظهر
باسم الظاهر وانما اصطلحوا هذا الاسم لتوقف افادة بعض المعاني واستفادتها عليه وهذا الاسم له ليس
من حيث شخصيته بل من حيث انه مظهر الهي من المظاهر الالهية مع اسمه الخاص بحجر او شجر او حيوان
او انسان او كوكب او ملك هذا اسم الشخصية فيه اى في كل معبود والالوهية فيه مرتبة الهية تخيل
العابد له اى تخيل عابد هذا المعبود انها اى الالوهية مرتبة معبوده وليس الامر كما تخيله بل الامر فيه
علي الحقيقة ما بينه بقوله وهي اى تلك المرتبة علي الحقيقة مجلي الحق لبصر هذا العابد الخاص المعتكف
علي هذا المعبود في هذا المجلي المختص ولهذا اى ولاجل كون تلك المرتبة بجلي للحق لبصر هذا العابد قال بعض
من عرف هذا المعنى من عبدة الاصنام مقاله جهل مصدر قال ما نعبدهم الا ليقربونا الي الله زلفى
مع تسميتهم اياهم الهة فلو لم يعرفوا وحدة الحق لما اجابوا بهذا القول فان قولهم ليقربونا الي الله يدل علي ما
في علمهم من وحدة الحق وتسميتهم الهة تدل علي انها مجالي الحق لكنهم عبدوا المجالي من حيث هي مجالي للحق
لا من حيث شيئيتها ولا يعبدون الحق الظاهر فيها وانما كان هذا القول مقالة جهالة لان عبادة الاصنام

لاتقرب فيها الى الله فصدر هذا الكلام منهم عن جهل حتى قالوا اجعل الالهة الها واحدا ان هذا
اى جعل الالهة الها واحدا لشئ عجاب فما انكروه اى ما انكروا كون الاله واحدا بل تعجبوا من ذلك
اى من كون الالهة واحدة وانما تعجبوا من ذلك فانهم وقفوا اى ثبتوا وقنعوا مع كثرة الصور
ونسبة الالوهة لها اى الى الصورة الكثيرة فجاء الرسول دعاهم الى اله واحد يعرف اى معروف
عندهم ولايشهد اى ولامشهود فان الهتهم المشهود لهم اصنامهم بشهادتهم انهم اثبتوه اى الاله
الواحد عندهم واعتقدوه في قولهم ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى وانما قالوا اما نعبدهم الا ليقربونا
الى الله ولم يقولوا لكونهم الهة لعلمهم بان تلك الصورة حجارة لايستحق العبادة لذاتها بل انما تستحق العبادة
لكونها مقربة الى الله ولذلك اى ولاجل علمهم بان تلك الصورة حجارة لاتستحق الالوهية قامت الحجة
عليهم بقوله قل سموهم فيما يسمونه الا بما يعلمون ان تلك الاسماء لهم من الحجر والشجر والكوكب حقيقة
فظهر ان تسميتهم الهة لهم مجاز عندهم والمقصود ان الرسول ما دعاهم الى المجهول المطلق عندهم بل دعاهم
الى عبادة ما علموا من الحق فانهم علموا ان الله واحد حقيقي واعتقدوه لكنه لما غاب وبعد عن مشاهدتهم
لايعبدون ولاينقادون اليه لاستحالتهم عبادة الغايب عن المشاهدة ولو قرب من مشاهدتهم
لعبدوه لذلك قالوا ليقربونا فلا يمكن العبادة بدون القرب والمشاهدة عندهم فكانهم قالوا في التحقيق
ما نعبد الها لم نره ولم ينكروا بان الله واحد وانما انكارهم في عبادة الاله الواحد المعروف الغير
المشهود لهم فجاء الرسول بما يزيل به انكارهم من ان الاله المعروف الغير المشهود يجب له العبادة
وقرر ما في علمهم واعتقادهم من ان الاله واحد واما العارفون بالامر على ما هو عليه وهم الذين
علموا ان الحق واحد ظاهر في مجال متعددة فيظهرون بصورة الانكار لما عبد من الصور مع علمهم
بان الصور كلها مجال الهي عبد فيها الحق لان مرتبتهم في العلم تعطيهم ان يكونوا بحكم الوقت لحكم الرسول
الذى امنوا به اى الايمان الذى بسببه سموا مؤمنين فهم عباد الوقت اى يعبدون الله بمقتضى الوقت
بحكم على ظهورهم بصورة الانكار لما عبد من الصور قوله مع علمهم يتصل الى قوله فيتظرون اى فيتظرون
العارفون بصورة الانكار مع علمهم بانهم اى بان عبدة الاصنام ما عبدوا من تلك الصور اعيانها المسماة

باسماء

باسماء المحدثات وانما عبدوا الله فيها اى في اعيان الاصنام بحكم سلطان التجلي الذى عرفوه منهم اى
من صور اصنامهم فعبادتهم للاصنام ليست الا ما كان الامر عليه فانكار العارفين ليس عن جهل بحقيقة
الامر بل مرتبتهم في العلم تعطيهم ذلك وقوله بحكم يتعلق بقوله عبدوا الله وجهله اى جهل بما علم
العارفون من ان عبدة الاصنام ما عبدوا اعيانها المنكر الذى لا علم له بما تجلى الله لعباده في صور
الاكوان وستره اى ستر تجلي الحق في صوره الكونية والعبادة فيها العارف المكمل من نبي ورسول ووارث
عنهم فانكارهم ستر لا انكار على الحقيقة فامرهم اى امر العارف عبدة الاصنام بالانتزاح اى بالاجتناب
عن عبادة تلك الصور لما انتزح عنها رسول الوقت اتباعا للرسول طمعا في محبة الله اياهم الثابتة بقوله
قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله فدعا الرسول عابد الاصنام الى عبادة اله يصمد على
صيغة المجهول اى يحتاج اليه كل شئ في وجوده وجميع احواله ولايحتاج الى غيره ويعلم مبنى للمفعول
من حيث الجملة اى من حيث الاجمال اى يعلم كل شئ اجمالا ان لهم الها وهذا العلم بديهي لذلك لاينكر
احد وجود الحق وانما الاختلاف في التعيين فبعضهم عين الاصنام وبعضهم الكوكب وبعضهم
النار وغير ذلك ولايشهد ذاته لاتدركه الابصار وهو يدرك الابصار قوله للطفه وسريانه في اعيان
الاشياء تعليل لقوله لاتدركه ولقوله وهو يدرك فلا تدركه الابصار كما انها اى كما ان الابصار
لا تدرك قوله ارواحها مفعول لاتدرك الضمير راجع الى الابصار المدبرة منصوبة صفة لارواحها
اشباحها منصوب بالمدبرة وصورها عطف على اشباحها الظاهرة صفة لصورها فاذا كان كذلك
فهو اى الحق اللطيف الخبير والخبرة ذوق كما ذكر والذوق تجلي والتجلي لايكون الا في الصور فلا بد للظهور
التجلي منها اى من الصور ولابد لظهور الصور منه اى من التجلي اذ لايكون الصور ايضا بدون التجلي
فلا بد ان يعبده من راه قوله بهواه متعلق بقوله ان يعبده ان فهمت ما ذكرناه لك وعلى الله قصد السبيل
اى بيان الطريق الموصلة

فص حكمة علوية في كلمة موسوية

اورد الحكمة العلوية في كلمة موسى عم
فان علو موسى عم يقتضي من هو علا عليه باعتبار ابطال دعوى علوية من هو علا عليه وانه قال تع في حقه
لا تخف انك انت الاعلى فكان موسى علا على من ادعى العلوية في الربوبية بقوله انا ربكم الاعلى فابطل

دعواه الكاذبة وسحره حكمة قتل الابناء من اجل موسى ليعود اليه اى الى موسى ع م بالامداد حيوة كل من
قتل من اجله اى يمدون موسى ع م في هلاك فرعون ويعينونه فيه فكان موسى اعلى على فرعون بالامداد
من ارواحهم وانما يعود اليه بالامداد لانه قتل على انه موسى وما ثمة اى وما في قتل الابناء من اجل موسى
جهل لعلمه بان من الكاين قد يدفع بمباشرة الاسباب اوليس بلا حكمة يعنى ما قتل الابناء من اجل موسى
عن جهل بل انما قتل من اجله عن علم وحكمة وهى العود اليه بالامداد ولو لم يقتل من اجل موسى لا يعود اليه
بالامداد فقد كان في علمه تع ان موسى ع م لا يعلو على فرعون الا بالامداد من قتل من اجله على يد فرعون
وما فعل فرعون الا ما هو في علم الله ويجوز ان يكون معناه وما ثمة جهل اى وما في قتل الابناء على انه موسى
جهل بل علم قتل كل واحد منهم على انه موسى بالنص الالهى او معناه وما جهل فرعون ان قتل الابناء
على انه موسى ليس بموسى فكان ذلك القتل عمدا وظلما فوجب عليه القصاص فعلى كل حال فلا بد ان تعود
حيوته على موسى اعنى حيوة المقتول من اجله وفيه معنى لطيف وهو انه لما قتل فرعون على انه موسى وجب
عليه القصاص فوجب على موسى اداء حق من قتل من اجله فاجتمعوا مع موسى ع م وطلبوا حقهم عنه فكانهم
قالوا يا موسى انا قد قتلنا من اجلك فكان لنا حقا ثابتا عليك فادِّ الينا حقنا فقتل موسى ع م فرعون
اداء لما هو عليه من حقهم فما كان قتل فرعون على الحقيقة الا قصاصا وهى اى حيوة المقتول حيوة طاهرة
على الفطرة لم تدنسها الاغراض النفسية بل هى على فطرة بلى فهى ارواح لطيفة مجردة عن تعلق الصور
المادية وانوار لطيفة وكذلك روح موسى ع م نور لطيف فناسب كل منهم لا خر لذلك اتحد كلهم
كاتحاد نور الشمس والقمر في النهار فمثل هذه الارواح للطافتها قد تتحد بعضها مع بعض وتمتاز اخرى
كما يمتاز نور القمر عن نور الشمس بعد اتحاده معها في النهار فاذا انقطع روح موسى عن تعلق الصورة
الموسوية العنصرية افترقوا عنه وامتاز كل واحد منهم عن الاخر كما امتاز قبل الاتحاد فانفرد كل واحد
منهم كما انفرد قبل الاجتماع ورجع الى مقامهم الاصل فانفرد روح موسى كما انفرد قبله فان لكل صورة
روح خاص عند الله ممتاز عن روح الصورة الاخرى وبهذا المذكور قد انقطع وهم التناسخ من مظاهر
كلامه فكان موسى اى فاذا اجتمع هذه الارواح الطيبة اللطيفة في حيوة موسى ع م كان موسى مجموع بالنصب

خبر كان

خبر كان حيوة من قتل على انه هو وكل ما كان مهيأ لذلك المقتول قوله مما بان لما كان استعداد روحه
الضمير يرجع الى المقتول له راجع الى ما في قوله مما كان في موسى ع م اى ظهرت تلك الكمالات المهيات
للمقتول في استعداد روحه في صورة موسوية وهذا الامداد اختصاص الهى لموسى ع م لم يكن لاحد قبله
من الانبياء ولا يكون ايضا بعده فلا تعجب اختصاص هذا الحكم بموسى ع م دون غيره من الانبياء فان حكم
موسى ع م اى فان الاحكام الالهية المختصة لموسى ع م كثيرة فان شان موسى ع م في اختصاص الاحكام
الالهية لا كشان ساير الانبياء وانا ان شاء الله اسرد منها في هذا الباب على قدر ما بلغ به الامر
الالهى في خاطرى وكان هذا الاختصاص المذكور اول ما شوفهت اى خوطبت به مشافهة من هذا
الباب اى من الفص الموسوى فاذا كان الامر في حق موسى ع م على ما ذكرناه فما ولد موسى الا وهو مجموع
ارواح كثيرة موجودة بوجود واحد بحيث لا امتياز بينها جمع قوى فعالة على صيغة المفعول
بدل من قوله مجموع ارواح اى فما ولد موسى الا وهو جمع قوى فعالة ويجوز ان يكون مصدرا بمعنى
المجموع وهو اما بدل من مجموع على ما ذكر او صفة له او خبر مبتداء محذوف اى هو جمع قوى فعالة او
منصوب بنزع الخافض اى كجمع قوى فعالة وانما قلنا جمع قوى فعالة لان الصغير يفعل في الكبير لذلك
يفعل موسى ع م في صغره بفرعون وغيره لانه مجموع ارواح الاطفال وهى قوى فعالة الا ترى الطفل
يفعل في الكبير بالخاصية فينزل من التنزيل الكبير من رياسته اليه فيلاعبه الكبير ولهذا صح هذه
الملاعبة في الشرع مع انه قال الشارع كل لعب حرام الا ان هذه الملاعبة ليست من فعل الكبير بل من فعل
الصغير في الكبير يظهر من صورة الكبير يصدر منه بلا اختيار وشعور ولا يؤخذ الفاعل بمثل هذا
الفعل ويزقزق اى يتكلم الكبير بلسان الصغير له اى للصغير ويظهر له بعقله اى وينزل الكبير
للصغير في مرتبة عقل الصغير فهو اى الكبير تحت تسخيره وهو اى الكبير لا يشعر انه تحت تسخير
الصغير ثم يشغله اى يجعل الطفل الكبير مشغولا بتربيته وحمايته وتفقد مصالحه وتأنيه حتى
لا يضيق صدره هذا كله من فعل الصغير بالكبير وذلك اى فعل الصغير بالكبير لقوة المقام فان الصغير
حديث عهد بربه لانه حديث التكوين والكبير ابعد فمن كان من الله اقرب يسخر من كان من الله ابعد

لخصوص الملك للقرب منه اى لكونهم قريبا من الملك يسخرون الابعدين كان رسول الله ءم يبرز اى
يظهر بنفسه المطر اذا نزل ويكشف راسه حتى يصيب ويقول انه حديث عهد بربه وبروزه ءم
اليه تلقيه ماينزل عليه من ربه من العلوم والمعارف الالهيه وكشف راسه رفع التعينات المانعة
لوصول الفيض الالهي فانظر الى هذه المعرفة بالله من هذا النبي ما اجلها وما اعلاها واوضحها فقد
سخر المطر افضل البشر لقربه من ربه فكان المطر مثل الرسول اى الملك وهو جبرئيل ءم الذى ينزل اليه
اى الى الرسول بالوحى فدعاه بالحال بذاته اى دعا المطر الرسول بذاته بلسان الحال كما دعا الملك
بلسان الوحى فبرز اليه اى الى المطر النازل ليصيب منه ما اتاه به من ربه من المعارف والحقايق
الالهية كما برز للملك النازل ليصيب من الملك ما اتاه به من ربه من الوحى فلولا ما حصلت له العلوم
اى للرسول منه اى من المطر الفايدة الالهية بما اصاب الى الرسول منه اى من المطر ما برز بنفسه اليه
فقوله بما اصاب يتعلق بقوله حصلت وفاعل اصاب يرجع الى ما وما فى قوله فلولا ما حصلت زايدة
زيدت لتاكيد الفايدة الحاصلة من المطر فهذه اى ما ذكر من احوال النبى ءم مع المطر رسالة ماء جعل الله
منه كل شئ حى فافهم واما حكمة القائه فى التابوت ورميه فى اليم وهو المسمى بالنيل فالتابوت
اشارة الى ناسوته وهو الجسم العنصرى الموسوى واليم اشارة الى ما حصل له اى لموسى ءم من العلم بواسطة
هذا الجسم قوله مما بيان للعلم اعطته اى ذلك العلم لموسى القوة النظرية الفكرية والقوى الحسية
والخيالية قوله التى صفة لقوى المذكورة كلها لا يكون شئ منها اى من تلك القوى ولا يكون ايضا
من امثالها لهذه النفس الانسانية الا بوجود هذا الجسم العنصرى فالجسم العنصرى الانسانى
اجل مخلوق لله تم خلقه الله للانسان ليحصل كمالاته المودعة فى نشاته وبه عظم الله ادم فامر
الملائكة بالسجود فلما حصلت النفس فى هذا الجسم وامرت بالتصرف فيه وتدبيره جعل الله لها
اى للنفس الانسانية هذه القوى آلات يتوصل بها الى ما اراده الله منها اى من النفس فى تدبير هذا
التابوت الذى فيه سكينة الرب اذ ربوبيته لا تزال تتحرك الى ان تصل الى هذا المربوب التام
فسكن فيه الرب لحصول ما هو المقصود من الربوبية بهذا التابوت دون غيره فرمى به على صيغة

المجهول اى رمى موسى بالتابوت او المعلوم اى رمى الحق موسى بالتابوت على يد امه فى اليم ليحصل
اى ليكون موسى متعليا بهذه القوى وهى القوى المذكورة للنفس بواسطة الجسم العنصرى على فنون العلم
يعنى ان هذا الرمى اشارة الى ان النفس الانسانية القيت فى تابوت البدن ورميت به فى يم العلم
لتكون بهذه القوى الحاصلة لها فى التابوت مستعلية على فنون العلم فاعلمه اى الحق موسى ءم
بذلك الرمى انه اى الشان وان كان الروح المدبر له اى للتابوت هو الجسم العنصرى هو الملك بفتح الميم
وكسر اللام اذ الروح مالك التابوت وجاز بكسر الميم وسكون اللام فان الروح ملك الحق فانه
اى فان الشان لا يدبره اى لا يدبر هذا التابوت الا به اى بسبب هذا التابوت فاصحبه اى
فاصحب الله الروح هذه القوى الكائنة فى هذا التابوت الذى عبر على البناء للمفعول من التعبير
عنه بالتابوت فى باب الاشارات قوله والحكم على صيغة الجمع اى يقال فى اصطلاح اهل الاشارة
للناسوت تابوتا فدبر الروح ملكه الذى هو الجسم العنصرى بملكة التى هى القوى الكائنة فى هذا
الناسوت فدبر ملكه بملكه كذلك تدبير الحق العالم فانه ما دبره الا به اى الحق ما دبر العالم الا بالعالم
او بصورته وتفسير الصورة سياتى من بعد فاياما كان فما دبر الا به اى فما دبر الحق العالم الا بالعالم
اذ صورة العالم من العالم لكنه ليس من عالم الناسوت فجعل مقابلا تارة بقوله او بصورته ومتحدا
بقوله فما دبر الا به كتوقف الولد على ايجاد الوالد والمسببات على اسبابها والمشروطات على شروطها
والمعلولات على عللها والمدلولات على ادلتها والمحققات بفتح القافين على حقايقها وكل ذلك
من العالم وهو اى التوقف المذكور تدبير الحق فيه اى فى العالم فما دبره الا به واما قولنا او بصورته
اعنى صورة العالم فاعنى به الاسماء الحسنى والصفات العلى قوله التى صفة للاسماء والصفات
سمى الحق بها اى بالاسماء الحسنى واتصف الحق بها اى بالصفات العلى وانما فسرت الصورة ههنا
بالاسماء الحسنى والصفات العلى مع ان صورة العالم هى الاعيان الثابتة فى العلم التى هى مظاهر الاسماء
الحسنى والصفات العلى نظرا الى اتحادها بالذات فاذا دبر الحق العالم بالاسماء والصفات
فما وصل الينا من اسم يسمى به الحق الا وجدنا معنى ذلك الاسم وروحه فى العالم فما دبر العالم ايضا

كتدبيره بالعالم الا بصورة العالم فاجتمع في كل فرد فرد من عالم الناسوت تدبيران من وجهين تدبير
بصورته وهي الاسماء الحسنى وح ليست الاسماء الحسنى والصفات العلى والاعيان الثابتة في العلم
من العالم بل هي صورة العالم فصورة العالم ليست من العالم بالنسبة الى ذى الصورة واما بالنسبة الى ذات
الحق المدبر لها فهي من العالم فذات الحق مدبرها فالمراد ههنا بالعالم ما عدا الاسماء الحسنى
اذ الكلام في عالم الناسوت وهو التابوت والعالم الجسماني وعالم الملك لا في عالم اللاهوت
وهو عالم الاسماء والارواح فتدبير الحق في مثل هذا العالم عالم الاسماء لا يكون الا بذاته لا بواسطة
امر آخر بخلاف عالم الناسوت فلابد في تدبير الحق فيها من واسطة وتدبير العالم مثله فالحرف
الفاصلة بمعنى الواصلة ولذلك اى ولاجل ان الحق ما دبر العالم الا بصورة العالم قال في خلق
ادم الذى هو البرنامج اى الانموذج الجامع لنعوت الحضرة الالهية التي هي الذات والصفات
والافعال قوله ان الله خلق ادم على صورته مقول قال وليست صورته اى صورة الحق سوى تلك
الحضرة الالهية فاوجد في هذا المختصر الشريف الذى هو الانسان الكامل جميع الاسماء الالهية
وجميع حقايق ما خرج هو عنه اى عن هذا المختصر في العالم الكبير المنفصل وانما قال حقايق ما خرج عنه
اذ ما يوجد في المختصر جميع ما في العالم الكبير بصورها وتشخصاتها وتعيناتها بل ما يوجد ما في العالم
الكبير الا بحقايقها وهي الامور الكلية التي تحتها افراد شخصية فلا يوجد في الانسان الكامل الاشخاص
الجزئية الموجودة في العالم الكبير بل توجد حقايق تلك الاشخاص فيه وجعله روحا للعالم الكبير
المنفصل فسخر له العلو والسفل لكمال الصورة التي خلق الله الانسان الكامل عليها فالمراد بادم
في قوله خلق الله ادم على صورته هو الادم الحقيقي الذى يسمى الانسان الكامل والروح المحمدي وهو قوله
اول ما خلق الله روحي وهو عالم اللاهوت لا ادم الصوري العنصري وهو جزء من العالم الكبير
عالم الملك مسخر لهذا الروح الكلي وهو صورة العالم الكبير وروحه فدبر الحق الانسان الكامل
بذاته ودبر العالم بالانسان الكامل فكما انه ليس شيء من العالم الا وهو يسبح الله بحمده كذلك
ليس شيء في العالم الا وهو مسخر لهذا الانسان لما تعطيه حقيقة صورته اى تقتضي حقيقة الانسان

الكامل وهو صورة العالم ان يكون العالم كله مسخرا له فقال وسخر لكم ما في الارض جميعا منه وكل ما — ما في السماوات وم
في العالم تحت تسخير الانسان علم ذلك اى علم كون كل ما في العالم تحت تسخير الانسان من علمه
اى من علم الانسان وهو اى العالم بذلك الانسان الكامل اذ علمه عن كشف الهي وتجل جمعي وجهل
ذلك التسخير من جهله اى من جهل الانسان وهو اى الجاهل بذلك الانسان الحيوان فكانت صورة
القاء موسى م في التابوت والقاء التابوت في اليم صورة هلاك في الظاهر وفي الباطن كانت
نجاة له من القتل فدبر الحق حيوة موسى م في صورة الهلاك فحي موسى باليم كما يحي النفوس بالعلم — من موت القتل
عن موت الجهل كما قال او من كان ميتا يعني بالجهل فاحييناه يعني بالعلم وجعلنا له نورا يمشي به
في الناس وهو اى النور الهدى كمن مثله في الظلمات وهي اى الظلمات الضلال ليس بخارج منها
اى لا يهتدي ابدا فان الامر في نفسه لا غاية له يوقف عندها فالهدى هو ان يهتدي الانسان
الى الحيرة فيعلم الانسان ان الامر حيرة فالضلال ههنا ما يقابل الحيرة الحاصلة من العلم اذ هو تفسير
للظلمات وهو الجهل وهو لا يهتدي الانسان به الى الحيرة فلا يعلم ان الامر حيرة والحيرة قلق
بثلث فتحات وحركة عطف تفسير للقلق والحركة حيوة فلا سكون فلا موت ابدا لمن كان حيا
بحيوة العلم ووجود عطف على حيوة اى الحركة وجود فلا عدم فظهر بذلك ان العلم حيوة
ووجود والجهل موت وعدم وكذلك في الماء الذى به حيوة الارض اى وكما ان حيوة الانسان
بالعلم كذلك حيوة الارض بالماء وحركتها اى حركة الارض قوله فاهتزت وهو قوله وترى
الارض هامدة اى ميتة ساكنة فاذا انزلنا عليها الماء اهتزت اى تحركت والحركة حيوة فكانت
الارض الميتة حيا بالماء كما ان النفوس الميتة حيا بالعلم وربت اى ازدادت وحملها قوله
وربت وولادتها قوله وانبتت من كل زوج بهيج اى انها اى الارض ما ولدت الا من يشبهها
اى طبيعيا مثلها كما ان ارض بدن الانسان ما ولدت الا مثلها فكانت الزوجية التي هي الشفعية
لها اى للارض بما تولد منها وظهر عنها كذلك وجود الحق كانت الكثرة له وتعداد الاسماء انه كذا
وكذا بما اى بسبب ما ظهر عنه اى عن الحق من العالم الذى يطلب بنشأته حقايق الاسماء الالهية

ليظهر عن الحق بسبب اتصافه بها فثنيت به على صيغة المجهول من باب التفعيل اى شفعت بسبب العالم
وبخالقه بالقاف اى وبسبب خالق العالم اذ الحق لا يوجد العالم الا من حيث اتصافه بحقايق الاسماء
الالهية وهى الحيوة والعلم والقدرة فثنيت بهذا المجموع اى العالم وحقايق الاسماء وبالفاء اى
ثنيت بالعالم وبالاسماء اذ الاسماء والعالم حضرتان متقابلتان بالربوبية والمربوبية فالمعنى واحد
بل الفاء اقرب الى الفهم وانسب بالمقام لان الاسماء الحسنى ما ذكرت فى هذا المقام الا مقابلا ومخالفا
للعالم فهى خلاف العالم وصورته وروحه المدبرة له قال الشارح القيصرى وصحف بعض الشارحين
قوله بخالقه وقرء بخالفه من الخلاف وهو خطاء تم كلامه فانظر بنظر الانصاف هل هو محل تخطئة
ام لا احدية الكثرة مفعول قام مقام فاعل ثنيت وقد كان اى والحال ان الحق احدى العين من حيث
ذاته غنى عن العالمين واحدية الكثرة تنشأ بما ظهر عنه من العالم كالجوهر الهيولائى احدى العين
من حيث ذاته كثير من حيث الصورة الظاهرة فيه اى فى الجوهر الذى هو اى الجوهر حامل لها بذاته بين
اولا ان الحق احدى العين من حيث ذاته وكثير بالاسماء والعالم وشبه الهيولائى ثم عكس التشبيه
بالجوهر

اهتماما فى بيان هذه المسئلة التى هى اصل المسائل الالهية فقال كذلك اى كالجوهر الهيولائى الحق
احدى العين من حيث ذاته كثير بما ظهر منه من صورة التجلى وكان الحق مجلى صورة العالم مع الاحدية
المعقولة كالمراة الواحدة كانت مجلى للصور الكثيرة مع احديتها فانظر ما احسن هذا التعليم الالهى
الذى خص الله بالاطلاع على من شاء من عباده وانما كان هذا التعليم الهيا اذ كل ما ذكر من التعليم هو
التحقيق الذى علمه الله فى كلامه المجيد ولما وجد آل فرعون فى اليم عند الشجرة سماه فرعون موسى
والمو هو الماء بالقبطية والسا هو الشجر فسماه بما وجد عنده فان التابوت وقف عند الشجر فى اليم
فاراد قتله فقالت امراته آسية وكانت منطقة بالنطق الالهى اى هى التى انطقها الله من غير اختيار
فيما قالت لفرعون وانما قالت منطقة بالنطق الالهى اذا كان الله خلقها للكمال قال ع م عنها حيث
شهد لها ولمريم بنت عمران قوله بالكمال يتعلق بقوله شهد اى شهد بالكمال الذى هو للذكران وهذا
معنى حديث النبى ع م كملت من النساء اربع مريم بنت عمران وآسية امراة فرعون وخديجة وفاطمة

فشهد

فشهد رسول الله فى حقها بالكمال الذى هو للرجال فجعل رسول الله آسية من زمرة الرجال فكانت منطقة
بالنطق الالهى اى تخبر عن الكمال الذى يحصل لها ولفرعون بموسى ع م فكلامها صدق واقع فيما قالت
لفرعون فى حق موسى انه قرة عين لى ولك فلما قالت كذلك فبه اى فبموسى ع م قرت عينها اى عين
آسية بالكمال الذى حصل لها اى اعطاها الله ذلك بسبب موسى ع م كما قلنا من ان الرسول شهد لها بالكمال
الذى هو للذكران فكان قرة عين لها بهذا الكمال المشهود به فكان موسى قرة عين لفرعون بالايمان الذى
اعطاه الله عند الغرق والمراد بذلك الكلام اتيان الشاهدة العادلة لايمان فرعون من النساء الصادقة
المكرمة عند الله متزكيا بقول الرسول ع م حيث قال كما قال ع م عنها حيث شهد لها فقبضه الله على تقدير
ثبوت ما ذكر من الدليل طاهرا اى حال كونه طاهرا مطهرا من حيث البدن والروح ليس فيه اى بحيث
لا يوجد فيه عند الانتقال شىء من الخبث وهو الشرك وانما قلنا قبضه على الطهارة لانه اى لان
الشان قبضه الله عند ايمانه وهو قوله آمنت بالذى آمنت به بنوا اسرائل فطهر جسده وروحه بالايمان
ثم قبض فكان قبض الروح واقعا بعد الايمان وقبل ان يكتسب شيئا من الاثام والاسلام يجب
اى يسقط ويمحو ما قبله من حقوق الله ومقتضى مثل هذا الايمان ان يجعل صحيحا معتدا به ان لم يعارضه
الدليل او لم يرد المنع على دليله فسنذكره ان شاء الله تع ما فيه من المنع والمعارضة فقوله وكانت منطقة
بالنطق الالهى دليل وقوله لانه قبضه دليل وقوله وجعله آية على عنايته سبحانه بمن شاء حتى لا ييأس
احد من رحمة الله دليل وقوله فانه لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون فلو كان فرعون ممن
ييأس من رحمة الله ما بادر الى الايمان دليل وقوله من بعد وقرينة الحال يعطى انه ما كان على يقين
بالانتقال دليل ونتيجة الدلائل المذكورة قوله فكان موسى ع م كما قالت امراة فرعون فيه اى فى حق
موسى ع م انه قرة عين لى ولك عسى ان ينفعنا وكذلك وقع فان الله نفعهما به اى بموسى ع م وان كانا
هلاك ملك فرعون وم

ما شعرا بانه هو النبى الذى يكون على يديه هلاك آله وليس كل واحد منها دليلا قطعيا على مقبولية
ايمان فرعون وصحته عند المص لورود المنع على كل منها ولا بمجموعها عنده على صحة ايمانه ليعارضه الاجماع
اما الاول فلان قوله وكانت منطقة بالنطق الالهى انه قرة عين لى ولك عسى ان ينفعنا احتمل

ان يكون من قبيل قوله تع حكاية عن ابرهيم عليه السلام بل فعله كبيرهم فكان هذا القول من الكاملة
نجاة لموسى عم عن القتل عن يد فرعون سواء كان موسى قرة عين لفرعون بالايمان ام لا فكان سببا
لحيوة موسى عم فلا يلزم الكذب على تقدير عدم صحة الايمان لصدور هذا الكلام عن حكمة
وهى النجاة عن القتل فوقع كما قالت مع انه لا تتقول هذا القول الا على مراد فرعون حما في قلبه من تشوق
الولد فان الصبيان قرة عين للابوين فكان موسى عم قرة عين لفرعون في زمان صباوته فصدقت
في قولها عسى ان ينفعنا من غير احتياج الى صحة الايمان واما الثانى فلان قوله لانه قبضه عند ايمانه
نص في وجوده ولا يلزم منه الدلالة على صحة الايمان اى على منفعته لجواز ثبوت الايمان ولا نفعه
لعدم وقوعه في وقته اذ الايمان هو التصديق بما جاء به من عند الله والمقبولية خارجة عن ماهية
التصديق لازمة له بحسب الوقت كقوله يوم لا ينفع نفسا ايمانها واما الثالث فلان قوله وجعل
اية على عنايته سبحانه بمن شاء ممنوع لكثرة الدلائل على عنايته سبحانه في الاخبارات الالهية
فلا احتياج الى الدليل على عنايته بمن شاء الى صحة ايمانه واما الرابع فلان قوله فلو كان فرعون ممن
ييأس من رحمة الله ما بادر الى الايمان يحتمل ان يكون فرعون بادر الى الايمان ولم يكن مأيوسا
من رحمة الله بل راجيا رحمته من الله وبادر الى الايمان وكان كافرا لعدم وقوع رجاء الرحمة في وقته
كما آمن الناس كلهم عند طلوع الشمس من مغربها وذلك الايمان لا يكون الا عن رجاء فانهم لا ييأسون
ويبادرون الى الايمان لكنهم كافرون لعدم وقوع رجاءهم وايمانهم في وقته فكان ايمان فرعون ضروريا
خارجا عن الاختيار لانكشاف ما جاءت به الاخبارات الالهية من الوعد والوعيد واما الخامس
فلان قوله قرينة الحال يعطى انه ما كان على يقين بالانتقال لانه عاين المؤمنين يمشون في الطريق فانه
يجوز ان يكون ايمانه في تلك الساعة للنجاة عن الهلاك واسر في نفسه بعد ها دعوة الربوبية فعلم الله العصام
منه ذلك فلم يقبل ايمانه وسبب ذلك ان فرعون حيث راى السحرة لما امنوا نجوا عن الهلاك فزعم
ان مجرد الاقرار باللسان سبب النجاة عن الهلاك ففعل فعلا لم ينفع له في الدنيا والاخرة فقد ظهر
لك ان قوله فقبضه الله طاهرا مطهرا لا يثبت عنده الا على تقدير ثبوت الادلة المذكورة في اثباته

فلم يكن

فلم يكن هذه الادلة عنده نصوصا في ايمانه كما لم يكن الادلة الدالة على شقائه في الاخرة عند اهل الظاهر
نصوصا عنده لان قوله تع الآن وقد عصيت قبل وكنت من المفسدين يحتمل ان يكون عتابا لفرعون
لا ردا للايمان فلا ينافي قبول الايمان وكذا ساير الايات الدالة على شقائه مثل هذه الاية فلما لم ينص النص
باية من القران الكريم وبحديث النبى عم في سعادته وشقاوته في الاخرة ذهب الى التوقف في حق فرعون
فقال والامر فيه الى الله واما حديث ابن عباس انه قال لما قال فرعون لا اله الا الله اتاه جبرائيل فحشا
فاه بالتراب خشية ان تدركه الرحمة فنص في منع الرحمة عقيب الايمان لا غير ولو كان له نص في ذلك
لوجب عليه الحكم بمقتضى النص فقال والامر فيه الى الايمان ولم يقل كذلك اشارة الى ورود المنع المذكور
ولا يترجح احد الدليلين على الاخر عنده فتوقف فمن عرف مراتب الادلة لم يعسر عليه قبول مثل هذا الكلام
ولا نعرف ان التوقف في مثل هذا المقام من مثل هذا الكامل يخالف الاجماع وانما المخالف من ذهب الى صحة
ايمانه حاشا من العقلاء فضلا عن هذا الكامل فان التوقف هو الوقوف مع النسبة الحكمية وهو نوع من التقليد
الى الجماعة ودخول فيهم في الجملة لان الوقوف مع خلفهم لا خلافهم الذى هو صحة الايمان فلا يكون خارجا
منقطعا عنهم ولئن سلم التوقف ليس مذهبه وانما مذهبه ما قاله في الفتوحات المكية فرعون ونمرود الشيخ ٢
مؤبدان في النار والمراد من هذا المقام اظهار الدلائل الموصلة الى التوقف التى لم يتفطن عليها علماء الرسوم
ولا يأتيها احد غيره من اهل الله فلا يكون التوقف مذهبا للشيخ كيف وقد قال في هذا الكتاب وفي بعض
كتبه لا بد لاهل الكشف ان يتبع اماما من الائمة الاربعة في الاعتقادات الدينية والعمليات
الشرعية ولا شك ان شقاء فرعون من الاعتقادات الدينية والا لما كفر من قال بايمانه ولا دلالة في عبارة
الكتاب على صحة ايمانه بل عباراته كلها تدل على جواز صحته بالنظر الى ظاهر القران من غير نظر الى الاجماع
لتوقفه في اخر المسئلة فبما ذكرناه حصل التوفيق وبين اهل الشرع عند اهل الانصاف فظهر لك
ان ما يقوله الناس في هذه المسئلة في حق الشيخ افتراء منهم عليه ولعل غلط العامة ينشا من كلام
الشارحين الذين لم يصلوا بروحانية الشيخ وبينوا كلامه على خلاف مراده لعدم مناسبتهم بالمجردات
وموضع غلطهم قوله في حق فرعون فقبضه الله طاهرا مطهرا قال داود القيصرى في شرح هذا الكلام

لماكان ايمان فرعون في البحر حيث راى طريقا واضحا عبر عليها بنو اسرائيل قبل التغرغر وقبل ظهور
احكام الاخرة له مما يشاهد الناس عند الغرغرة جعل ايمانه صحيحا معتدا به فانه ايمان بالغيب
تم كلامه وليس بصحيح لانه لو جعل ايمانه صحيحا معتدا به لم يتوقف في اخر كلامه اصلا فقد توقف
وجعل الاجماع دليلا على توقفه فقال هذا هو الظاهر الذى ورد به القران ولم يقل نص ثم انا نقول
بعد ذلك والامر فيه الى الله لما استقر في نفوس عامة الخلق من شقاوته فبين في اخر الكلام ما هو المراد
من قوله فقبضه الله طاهرا مطهرا وهو الجواز لا الصحة اى فجاز ان يقبضه الله طاهرا مطهرا
وقد ثبت في علم الاصول ان الكلام يتوقف على اخره ان كان اخره مغيرا بمنزلة الشرط والاستثناء
والشيخ قد حرر كلامه في مسئلة فرعون على هذه القاعدة وان كان منفصلا في الظاهر لكنه متصل
في المعنى لان الكلام في مسئلة واحدة وهى مسئلة فرعون مع انه جاز عند البعض منفصلا فالحكم
والاعتبار للاخر لا للاول فكل ما ذكر من الادلة في حق ايمان فرعون مجمل يحتمل البيان فقول ثم انا
نقول بعد ذلك والامر فيه الى الله بيان المجمل وهو بيان تفسير فيصح موصولا ومفصولا وما علم
هذا الشارح مراد المص فغلط ومن غلطه غلط بعض الناس حتى اكثر الصوفية في زماننا فشاع
هذا المعنى فيما بينهم واشتهر فزعموا ان الشيخ قد ذهب الى ان فرعون اهل الاسلام وهو
برئ من زعمهم هذا والمقصود ان الله قد تجلى لاهل الله برحمته فانكشف لهم جواز الرحمة في حق
فرعون من وجوه الايات واشاراتها التى لا تنكشف العلماء وسنتم الكلام في المسئلة في آخر
الفص ان شاء الله فان قيل فما الحكمة في انكشاف هذا المعنى في حق فرعون من الايات لاهل الله
وعدم انكشافه لاهل الظاهر قلنا اما عدم الانكشاف فلانه لما كان رجاء العوام غالبا
على خوفهم لبعدهم عن الحق باحتجابهم بالصفات النفسانية وكان العلماء رئيسهم ومقتداهم
جعل الله في قلوبهم غيرة وجراءة حتى اجتمعوا وحكموا بحسب ورود ظاهر القران على شقاوته في الاخرة
فلم ينكشف لهم هذا المعنى اللطيف من الايات ليظهر هذه الحكمة المقصودة ظهورها فلو كشف الله
لهم ما كشف لاهل الفناء لم يظهر منهم هذا الحكم بل يظهرون جواز الرحمة فيهلك الناس من الجهلاء

تخفيف

بتخفيف الشرع المطهر فانهم اذا سمعوا من علمائهم الذين رئيسهم جواز رحمة الله بمثل هذا الكافر المدعى
للربوبية كانوا مغرورين بكرمه ولطفه وسعة رحمته فزال عن قلوبهم خوف عظمة الله و
كبريائه وقهاريته فاجترؤا على الله وارتكبوا المنهيات فهلكوا في بحار العصيان كهلاك فرعون وقومه
واما الانكشاف فلانه لما كان خوف هذه الطائفة غالبا على رجائهم لانهم اهل فناء واهل قرب
وكان حالهم ان يروا انفسهم احقر الاشياء واذلها عند الله حتى يشاهدوا عند غلبة الفناء ان الكفار
اعز واكرم منهم عند الله فلو لم يطلعهم الله باشارات القران الكريم في حق فرعون لمالوا عن الاعتدال
وهو بين الخوف والرجاء وخرجوا عن دائرة العقل بسبب ازدياد خوفهم ويبقوا حيارى ساقطين عن العمل
او تصدعت قلوبهم من خشية الله لشهود استحقاقهم من عذاب الله فاظهر الله لهم شمول رحمته باخبث
الاشياء وهو المدعى الربوبية تسلية لهم وحفظا عن مثل هذه المهالك فكانت هذه الدلائل الرحمانية
آية لاهل الفناء حتى لا ييأس احد منهم من رحمة الله فهم بتلك الدلائل يرجون رحمة الله وبالدلائل
القهارية يخافون عذاب الله فهم بين الخوف والرجاء بالايات الواردة في حق فرعون فانهم اذا نظروا
الى الاجماع خافوا عذاب الله واذا نظروا الى اشارات الايات يرجون رحمة الله فهم صاحب الدليلين
لانهم جامع الشريعة والحقيقة وتلك الدلائل القهارية والانتقامية وهى الاجماع وظاهر القران
اية لاهل الوجود حتى لا يجترء احد منهم على المعاصى فهم بذلك يخافون عذاب الله فقط حيث قهره الله
ومن تابعه في الدنيا بالهلاك وفي الاخرة بالعذاب الابدى ولا رجاء لهم في حق فرعون لعدم اطلاعهم
بالحقايق القرانية فهم صاحب دليل واحد واما حكمة ظهور هذه المعاني من لسانهم فهى ابتلاء من الله
للراسخين في العلم من علماء الظاهر حتى يعلموا ان لله عبادا لم يصلوا درجتهم في رتب العلم ويلقوا
انفسهم في مدرجة العجز ويضمحل علمهم في علم ذلك العبد فمثل هذا الكلام من كراماتهم القولية
ومتشابهاتهم تصدر منهم بامر الله تع ومن لم يعلم محكمات اقوالهم او لم يردها الى المحكمات فقد
اخطاء باتباعه بالمتشابهات فضل واضل وانكر وظن السوء لخفاء سببها عليه فبعد صدور مثل
هذا الكلام منهم وقع الخلاف بين الناس فمنهم من علم مرادهم من كلامهم وعلم مرتبتهم في العلم

لسلامة عقلهم وقوة مناسبتهم الروحانية بينهما ومنهم من فوض امرهم الى الله تعظيما لهذه الطائفة
وانصافا من انفسهم ومنهم من انكر لعدم المناسبة والكل مصيب ومأجور الا من اتبع المتشابهات وعمل
بها فانه ضال مضل اعوذ بالله من الاتباع بالمتشابهات والعمل بها والله اعلم حقيقة الحال ثم رجع
الى احوال موسى ع م فقال ولما عصمه الله من فرعون اصبح فؤاد ام موسى فارغا من الهم الذي كان قد اصابها
ثم ان الله حرم عليه المراضع حتى اقبل ثدي امه فارضعته ليكمل الله لها سرورها اى سرور امه به اى
بالارضاع او بموسى كذلك علم الشرايع من التعليم اى كما ان الله حرم على موسى المراضع وعلم ثدي امه
من عنده كذلك علم الشرايع لموسى ع م من لدنه وحرم عليه اتباع شريعة غيره او من العلم اى نسبة
علم الشرايع مع صاحبها كنسبة موسى مع لبن امه او معناه كما ان الله حرم على موسى المراضع وعلمه
طريق لبنه كذلك علم لكل نبي شريعته اى طريقة علمه الذي جاء منها وحرم على ذلك النبي ع م شريعة ای طریقة
غيره كما حرم على موسى ثدي غير امه كما قال لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا اى من تلك الطريقة جاء
فكان هذا القول اشارة الى الاصل الذي منه جاء اى كل واحد منكم وغذاؤكم الروحاني والجسماني
من طريقتكم الخاصة التي هي الاصل كما ان موسى وغذاؤه جاء عن اصله وهي امه فهو اى الاصل غذاؤه
اى غذاء الذي جاء منه كما ان فرع الشجرة لا يتغذى الا من اصله فما كان حراما في شرع يكون عين ما كان
حلالا في شرع اخر كما ان ما كان حراما لموسى ع م من المراضع يكون حلالا لاخر يعني في الصورة اعني قولي
يكون حلالا اى عينية الحرام والحلال لا يكون الا في الصورة وفي نفس الامر ما هو عين ما مضى لان الامر
خلق جديد ولا تكرار في نفس الامر فالخمر الحرام في شرعنا هو عين الخمر المباح في شرع اخر في الصورة واما
في نفس الامر فليس ما كان حراما في شرع يكون عين ما كان حلالا في شرع اخر فلهذا اى فلاجل كون الامر
خلقا جديدا نبهناك فكنى الحق عن هذا في موسى ع م اشارة الى قوله فما كان حراما او الى قوله لكل جعلنا منكم
او الى قوله كذلك علم الشرايع بتحريم المراضع فامه اى ام الولد على الحقيقة من ارضعته لا من ولدته فان ام
الولادة حملته على جهة الامانة فيكون من التكوين فيها اى في رحم الام وتغذى بدم طمثها وهو دم الحيض
من غير ارادة لها في ذلك التكوين والتغذي حتى لا يكون عليه امتنان فانه اى الشان ما تغذى الا بما انه

ای الشان

اى الشان لو لم يتغذ به ولم يخرج عنها ذلك الدم لاهلكها وامرضها فللجنين المنة على امه بكونه
تغذى بذلك الدم فوقاها بنفسه من الضرر الذي كانت تجده لو امتسك ذلك الدم عندها و
لا يخرج ولا يتغذى به جنينها والمرضعة ليست كذلك فانها قصدت برضاعته حياته وابقاءه
وقد اشار بذلك ان الانبياء والمرشدين والمعلمين مرضعة العالم للناس قال الرسول انا ابو
الارواح وام الاشياء وهو ام ولادة وام مرضعة كما كان ام موسى ع م فجعل الله ذلك الرضاع
لموسى في ام ولادته فلم يكن لامرأة عليه فضل الا لام ولادته لتقر عينها ايضا كما تقر عين امرأة
فرعون او كما تقر عينها بعصمة الله عن الهلاك من فرعون لكون فؤادها فارغا عن الهم بتربيته
وتشاهد انشاءه في حجرها ولا تحزن ونجاه الله اى نجا الله روح موسى ع م من غم التابوت اى البدن فخرق
موسى ظلمة الطبيعة بما اعطاه الله من العلم الالهي وان لم يخرج عنها اى عن الطبيعة بالكلية لكن نجا
عن حجاب ظلمات الطبيعة وفتنه فتونا اى اختبره في مواطن كثيرة ليتحقق في نفسه صبره على ما ابتلاه
الله به فاول ما ابتلاه الله به قتله القبطي بما الهمه الله ووفقه الله في سره وان لم يعلم بذلك التوفيق
ولكن لم يجد في نفسه اكتراثا اى مبالاة بقتله مع كونه ما توقف اى ما صبر حتى يأتيه امر ربه بذلك القتل
وانما قتله بالهام الله وتوفيقه مع عدم العلم بذلك الالهام والتوفيق لان النبي معصوم الباطن عن الكبائر
من حيث لا يشعر حتى ينبأ اى يخبر بذلك اى كونه معصوم الباطن ولهذا اى ولاجل عدم شعور موسى ع م
بكونه معصوم الباطن اراه الخضر قتل الغلام وانكر عليه اى انكر موسى على الخضر قتله حيث قال اقتلت
نفسا زكية ولم يتذكر موسى بقتل الخضر الغلام قتله القبطي فاحتاج الى تنبيه اخر فقال له الخضر ما فعلته
عن امري ينبهه اى ينبه الخضر ع م موسى ع م بقوله ما فعلته عن امري على مرتبته اى مرتبة موسى ع م قبل
ان ينبأ انه اى الشان كان موسى ع م معصوم الحركة في نفس الامر وان لم يشعر موسى بذلك اى كونه معصوم الحركة
فعلم موسى ع م بذلك التنبيه ان قتله القبطي عن امر الهي واراه ايضا خرق السفينة التي ظاهرها هلاك وباطنها
نجاة من يد الغاصب جعل الخضر له اى لموسى ع م ذلك اى خرق السفينة في مقابلة التابوت له اى لموسى الذي كان
في اليم مطبقا عليه فظاهره هلاك وباطنه نجاة وانما فعلت به اى بموسى امه ذلك الفعل وهو جعله في التابوت

والقاؤه في اليم خوفا من يد الغاصب فرعون بدل من الغاصب ان يذبحه خيرا و هو ضرب عظيم من الذبح
وهي اى ام موسى عم تنظر اليه اى خوفا من ان يذبحه فرعون على نظر امه فانه اشد ايلاما من ان يذبحه
على غيبتها قوله مع الوحي يتعلق بقوله انما فعلت الذى الهمها الله به من حيث لا تشعر فعلم موسى بفعل
للخضر بالسفينه ان ما فعلته امه به ليس عن امرها بل عن امر الله والهامه لها وان لم تشعر فوجدت في نفسها
انها ترضعه فوقعت كما وجدت في نفسها فاذا فعلت ذلك الفعل بموسى خافت عليه الفتنة اى خافت
على موسى ان تصيبه الفتنة في اليم وهو خوف غيبة فقوله خافت جزاء لاذا الذى للشرط وفعل الشرط
محذوف لوجود قرينة وهي فعلت لان في المثل عين لا ترى قلب لا يفجع فلم تخف عليه خوف مشاهدة
عين ولا حزنت عليه حزن رؤية بصر وغلب على ظنها ان الله ربما رده اليها لحسن ظنها به اى بالله فعاشت
بهذا الظن في نفسها والرجاء يقابل الخوف واليأس وقالت حين الهمت اى حين الهمها الله فعل التابوت
لذلك الرجاء وحسن الظن فقوله لذلك يتعلق بقالت لعل هذا هو الرسول الذى يهلك فرعون والقبط
على يديه فعاشت وسرت من السرور بهذا التوهم والظن بالنظر اليها وهو اى ذلك التوهم علم في نفس
الامر ثم انه لما وقع عليه الطلب خرج فارا خوفا في الظاهر وكان في المعنى حبا للنجاة ففعل موسى عم
بنفسه مثل ما فعلته امه به فمثل فرار موسى كمثل فعل التابوت من امه في ان صورة كل منهما خوف
ومعناهما حب فان الحركة ابدا انما هي حبية ويحجب مبنى المفعول الناظر فيها اى في الحركة باسباب اخر كالخوف
والغضب وغير ذلك وليست تلك الاسباب المحجبة للناظر اسبابا لها على الحقيقة بل انما كان سببها الحب
وذلك اى بيان ان الحركة لا تكون ابدا الا حبية لان اصل حركة العالم من العدم الذى كان العالم ساكنا فيه
اى العدم الى الوجود يتعلق بالحركة ولذلك الاصل يقال ان الامر اى الوجود حركة عن سكون فكانت
الحركة التي هي وجود العالم حركة الحب وقد نبه رسول الله عم على ذلك الحب بقوله كنت كنزا لم اعرف
فاحببت ان اعرف فلولا هذه المحبة ما ظهر العالم في عينه اى في وجوده الخارجي وحركته اى حركة العالم
من العدم الى الوجود حركة حب الموجد لذلك العالم اى السبب لحركة العالم حب الله الموجد للعالم فكان الحق
يحب حركة العالم من العدم الى الوجود ليكون مرآتا لكمالاته الذاتية والاسمائية والصفاتية ولان العالم

ايضا يحب في حال عدمه شهود نفسه وجودا خارجيا كما شهدها ثبوتا اى في الاعيان الثابتة فكانت الحركة م
بكل وجه حركته اى حركة العالم من العدم الثبوتي الى الوجود العيني حركة الحب من جانب الحق وجانبه
اى جانب العالم وانما كانت الحركة حبية فان الكمال محبوب لذاته يقول الحركة حبية لانه وجود عيني
والوجود كمال والكمال محبوب لذاته والحركة محبوبة لذاتها وعلمه تع بنفسه من حيث هو غني عن العالمين
هو له اى هذا العلم علمه تع لذاته بذاته مختص لله وهو تمام مرتبة العلم الازلي القديم وما بقي الا تمام
مرتبة العلم بالعلم الحادث الذى يكون من هذه الاعيان اعيان العالم اذا وجدت فتظهر صورة الكمال
بالعلم المحدث والعلم القديم فتكمل مرتبة العلم بالوجهين اى تكمل مرتبة العلم بالعلم القديم الذى
كان من ذاته تع من حيث غناؤه عن العالمين وهو الوجه القديم وتكمل بالعلم الحادث الذى تكون في صور
الاعيان الخارجية وهو الوجه الحادث وكذلك اى وكما تكمل مراتب العلم تكمل مراتب الوجود فان الوجود
منه ازلي وغير ازلي وهو الحادث فالازلي وجود الحق لنفسه وهو الوجود من حيث غناؤه عن العالمين
وغير الازلي وجود الحق بصور العالم الثابت والمراد منه تعلق وجود الحق الى العالم فالحدوث وصف
للتعلق لا للوجود فلا يلزم ان يكون وجوده تع محلا للحوادث الا ترى ان الوجود وصف للموجود
والعدم وصف للوجود فلا يلزم منه ان يكون الموجود محلا للعدم فيسمى حدوثا وانما يسمى هذا الوجود
وجود العالم حدوثا لانه ظهر بعضه اى بعض العالم لبعضه وظهر الحق لنفسه بصور العالم فكمل الوجود
فكانت حركة العالم حبية للكمال وهو الوجود والعلم فافهم الا تراه اى الحق كيف نفس عن الاسماء الالهية
ما كانت تجده من عدم ظهور آثارها في عين يسمى العالم فكانت الراحة اى راحة عباده واسمائه محبوبة له
اى الحق فيجب ان يوصلها الى عباده ولم يوصل اليها الا بالوجود الصوري الاعلى والاسفل
فلا يتوهم ان الحق يتصف بالراحة المعلومة لنا فانه يستحيل ذلك على الله تع فان كانت الراحة وصفا له
فلا بد من معنى لائق بحضرته كما ان حيوته غير حيوتنا كذلك راحته غير راحتنا فثبت ان الحركة للحب كانت م
فما ثمه حركة في الكون اى فما في العالم حركة الا وهي حبية فقوله في الكون بدل من قوله ثمه فمن العلماء من
يعلم ذلك اى كون الحركة للحب وهو اهل الكشف ومنهم من يحجبه السبب الاقرب لحكمه اى لحكم السبب

الاقرب في الحال واستيلائه على النفس اى على نفس المحجوب فيجعلها محجوبة عن الاطلاع بالحقايق
فكان الخوف لموسى ع م مشهودا لما وقع من قتله القبطى وتضمن الخوف حب النجاة من القتل ففر
لما خاف وفى المعنى ففر لما احب النجاة من فرعون وعمله به فكان سبب الفرار فى الظاهر الخوف وفى المعنى
حب النجاة فذكر موسى السبب الاقرب المشهود له قوله فى الوقت يتعلق بقوله ذكر اى ذكر موسى
فى وقت ملاقاته مع فرعون وهو قوله ففررت منكم لما خفتكم الذى اى السبب الاقرب الذى هو
كصورة الجسم للبشر وحب النجاة متضمن فيه تضمين الجسد للروح المدبر له والانبياء عليهم السلام
لهم لسان الظاهر به الباء يتعلق بقوله يتكلمون بلسان الظاهر ولم يبينوا ما فى الظاهر من المعنى لعموم وانما يتكلمون م
الخطاب واعتمادهم على فهم العالم السامع فلا تعتبر الرسل عليهم السلام الا العامه لعلمهم بمرتبة اهل
اهل الفهم كما نبه رسول الله ع م على هذه الرتبة فى العطايا فقال انى لاعطى الرجل وغيره احب الى منه مخافه
ان يكبه الله فى النار روى سعد بن وقاص كان يقسم الغنيمة بين رهط فترك منهم رجلا فقلت يا رسول الله
ما اعطيت فلانا وهو مؤمن فقال الحديث فعلم الرسول ان ايمانه ضعيف فلو لم يعطه لاعرض عن الحق
فارتد فكان من اهل النار فخاف لاجل ذلك واعطى فكان سببه الخوف لا الحب وعلم من هذا الرجل
ان ايمانه كامل تام فلا يخاف عليه بترك العطا فلم يعطه من الغنيمة مع انه احب اليه من الرجل الذى
اعطى له فيظن المحجوب ان الاعطاء اثر الحب وتركه اثر البغض فنبه الرسول ع م ان الامر ليس كذلك فاعتبر
الرسول الى ضعف العقل والنظر الذى غلب عليه الطمع قوله والطبع بثلث فتحات وهو الدين وهو قوله تع
طبع الله على قلوبهم فكذا ما جاؤا به من العلوم جاؤا به والحال ان ما جاؤا به من العلوم عليه خلعة
ادنى الفهوم اى يفهم هذه الخلعة وهى العبارات والالفاظ الدالة على ما جاؤا به من العلوم من له
ادنى فهم ليقف اى ليثبت من لا غوص له عند الخلعة اى عند صورة الخلعة فيقول من لا غوص له ما احسن
هذه الخلعة فاعجبته صورة الخلعة فاحتجب بذلك ولم يعلم ما فى الخلعة ويراها غاية الدرجة فيقول
صاحب الفهم الدقيق الغائص فى درر الحكم بما استوجب هذا المعطى الباء فى بما استوجب يتعلق بقوله
فيقول اى يقول بسبب الذى استجاب صاحب الفهم هذا المعطى له هذه الخلعة جاءت الينا من الملك

فينظر

فينظر فى قدر الخلعة وصنفها من الثياب فيعلم منها اى من الخلعة قدر من خلعت هذه الخلعة عليه فيعثر
على علم لم يحصل ذلك العلم لغيره ممن لا علم له بمثل هذا وظهر بذلك التمثيل فضل اهل الفهوم على اهل
الظاهر فى رتب العلم ولما علمت الانبياء والرسل والورثة ان فى العالم بفتح اللام وامتهم من هو بهذه
المثابة فى العلم وهى مرتبة من قوله فهم دقيق عمدوا فى بيان ما جاؤا به من العلوم فى العبارة الى اللسان الظاهر م
الذى يقع فيه اشتراك الخاص والعام فيفهم منه الخاص ما فهم العامة منه اى من هذا اللسان وزيادة
قوله مما بيان للزيادة اى من الذى صح له اى للخاص به عايد الى الموصول اسم فاعل صح انه خاص اى يفهم
الخاص ما يفهمه العامة فاشتركا فى هذه المرتبة فلم يتميز احدهما عن الاخر ويفهم الزيادة التى بسببها
يصح اطلاق اسم الخاص عليه فيتميز الخاص به اى بسبب هذا الاسم او بسبب هذا الفهم او بسبب
الزيادة باعتبار الفهم على العامى فاكتفى المبلغون العلوم بهذا اللسان لعموم نفعه فى حق اهل الكشف
واهل الحجاب وهذه الزيادة الخاصة لاهل الكشف عين المشترك فيه من وجه وغيره من وجه والمشترك فيه
هو الشريعة والزيادة هى الحقيقة وهما متحدان بالذات لكونهما من معدن واحد ومتغايران بالاعتبار
فهذا حكمة قوله اى قول موسى ع م ففررت منكم لما خفتكم ولم يقل ففررت منكم حبا فى السلامة
والعافية تبليغا للعلوم بلسان الظاهر على ما هو عادة المبلغين فجاء الى مدين فوجد الجاريتين
فسقى لهما من غير اجر ثم تولى الى الظل الالهى فقال رب انى لما انزلت الى من خير فقير فجعل عين عمله
السقى اى عمله هو السقى عين الخير الذى انزله الله له ووصف نفسه بالفقر الى الله فى الخير الذى عنده
وهى العلوم الحكمية المتعلقة بالنبوة فالماء صورة العلم فسقيه عين افاضته العلوم عليهما فلا اجر
لمثل هذا العمل فانه بامر الله فاجره على الله بل هو محتاج الى الله فى افاضة هذا الخير الى محله واهله
فاراه الخضر اقامة الجدار من غير اجر فعتبه على ذلك اى عتب موسى ع م الخضر على اقامة الجدار من غير اجر
فذكره من التذكير سقايته اى ذكر الخضر موسى ع م بسقاية موسى لجاريتين من غير اجر وغير ذلك
من احوالهما مما لم يذكر فى كلام الله تع فما ورد فى هذا الكتاب الا ما ذكر فى كلام رب العزة وروى
انه قد اخبره الخضر فى كشفه فقال اعددت لموسى بن عمران الف مسئلة مما جرى عليه من اول ما ولد

الي زمان الاجتماع مما وفق الله اليه موسى من غير علم فلم يصبر موسى ع م علي ثلث مسائل منها فاستخبر
الشيخ هذه المسائل كلها عن الخضر فاخبره تفصيلا ولم يذكر الشيخ حفظا للادب حتى تمنى رسول الله
ان يسكت موسى ع م ولا يتعرض حتى يقص الله عليه اي علي رسول الله من امرهما فيعلم الرسول بذلك
اي بما يقص الله عليه ما وفق اليه موسى ع م من غير علم منه فنبه رسول الله ع م بهذا التمنى ان امرهما
لا ينحصر بما يقص الله عليه في كلامه المجيد مما وفق اليه موسى من غير علم وتذكيره الخضر بل كان
موسى في هذه الامور من غير علم منه اذ لو كان موسى ع م في تلك الامور علي علم ما انكر مثل ذلك
اي مثل فعل نفسه علي الخضر الذي قد شهد الله عند موسى ع م وزكاه وعدله ومع هذا غفل موسى ع م
عن تزكية الله وعما شرطه الخضر عليه في اتباعه فكانت تلك الغفلة رحمة بنا اذا نسينا امر الله
لا يؤاخذنا بما نسينا فلم يكن موسى عالما بما علم الخضر ولو كان موسى عالما بذلك اي بما علمه الخضر
لما قال له الخضر ما لم تحط به خبرا اي اني علي علم لم يحصل لك عن ذوق كما انت علي علم لا اعلمه انا فانصف
الخضر في حق موسى ع م واما حكمة فراقه فلان الرسول يقول الله فيه اي في حق الرسول وما آتاكم الرسول
فخذوه وما نهيكم عنه فانتهوا فوقف العلماء بالله الذين يعرفون قدر الرسالة والرسول قوله عند هذا
القول يتعلق بقوله فوقف وقد علم الخضر ان موسى رسول الله فاخذ يرقب ما يكون منه اي ينظر ما يصدر
من موسى ع م في الاستقبال وهو السؤال ليوفي الادب حقه مع الرسول كما يقول الله في حق الرسول
فقال له ان سالتك عن شئ بعدها فلا تصاحبني فنهاه عن صحبته فوفى الادب حقه مع الرسول
فلما وقعت منه الثالثة قال هذا فراق بيني وبينك ولم يقل له موسى لا تفعل ولا طلب صحبته فوقف
عند نهيه لعلمه بقدر الرتبة التي هو اي موسى فيها التي نطقته اي انطقت تلك الرتبة الخضر بالنهي
عن ان يصحبه وهي مرتبة النبوة فسكت موسى فوقع الفراق فانظر الي كمال هذين الرجلين في العلم
وتوفية الادب الهي حقه والي انصاف الخضر عليه السلام فيما اعترف به عند موسى حيث قال
انا علي علم علمنيه الله لا تعلمه انت وانت علي علم علمك الله لا اعلمه انا فكان هذا الاعلام من الخضر
لموسى ع م دواء جرحه به اي لما جعل الخضر موسى ع م مجروحا به في قوله فكيف تصبر علي ما لم تحط به خبرا

مع علمه بعلو مرتبته اي مع كون الخضر عالما بعلو مرتبة موسى بالرسالة وليست تلك المرتبة وهي الرسالة
للخضر فان الخضر نبي لا رسول وظهر ذلك الانصاف في الامة المحمدية اي من نبينا محمد ع م في حق
امته في حديث ابار النخل فقال ع م لاصحابه انتم اعلم بامور دنياكم ولا شك ان العلم بالشئ خير
من الجهل به ولهذا اي ولاجل كون العلم بالشئ خيرا من الجهل مدح الله نفسه بانه بكل شئ عليم فقد
اعترف ع م لاصحابه بانهم اعلم بمصالح الدنيا منه اي من الرسول وانما كانوا اعلم بمصالح الدنيا من الرسول
لكونه اي لكون الرسول لا خبرة اي لا علم له بذلك الامر وهو تابير النخل وامثاله فانه اي هذا العلم علم ذوق
وتجربة ولم يتفرغ اي لم يشتغل عليه السلام ذلك الامر الدنياوي بل كان شغله بالاهم فالاهم فقد نبهتك
علي ادب عظيم تنتفع به ان استعملت نفسك فيه وقوله فوهب لي ربي حكما يريد الخلافة وجعلني
من المرسلين يريد الرسالة فما كل رسول خليفة فالخليفة صاحب السيف والعزل والولاية والرسول
ليس كذلك انما عليه البلاغ لما ارسل به فان قاتل عليه وحماه بالسيف فذلك الخليفة الرسول فكما انه
ما كل نبي رسولا كذلك ما كل رسول خليفة اي ما اعطي الملك ولا التحكم فيه اي في الملك واما حكمة سؤال
فرعون عن الماهية الالهية فلم يكن ذلك السؤال من فرعون عن جهل فانه يعلم ان الماهية الالهية
لا يجاب عنها وانما كان هذا السؤال منه عن اختبار حتى يرى فرعون جوابه اي جواب موسى ع م مع دعواه
الرسالة عن ربه وقد علم فرعون مرتبة المرسلين في العلم فيستدل فرعون بجوابه علي صدق دعواه
وسال عن سؤال ايهام من اجل الحاضرين حتى يعرفهم من التعريف من حيث لا يشعرون بما شعر هو في نفسه
في سؤاله فاذا اجابه جواب العلماء بالامر اظهر فرعون ابقاء لمنصبه ومفعول اظهر قوله ان موسى ع م
اي اظهر فرعون ان موسى ما اجابه علي سؤاله فتبين عند الحاضرين لقصور فهمهم ان فرعون اعلم
من موسى ع م ولهذا اي ولاجل كون سؤال فرعون عن الماهية الالهية ليتبين عند الحاضرين ان فرعون
اعلم من موسى ع م لما قال موسى له اي لفرعون في الجواب يتعلق بقوله ما ينبغي وهو اي والحال ان الجواب
في الظاهر يتعلق بقوله غير جواب علي ما سئل عنه والحال قد علم فرعون قبل السؤال انه اي الشان
لا يجيبه اي لا يجيب موسى ع م فرعون الا بذلك الجواب فقال لاصحابه الحاضرين ان رسولكم الذي

ارسل اليكم في زعمكم لمجنون اى مستور عنه علم ما سألته عنه اذ لا يتصور ما سيل عنه وهي الماهية
الالهية اى يعلم اصلا فكلامه صادق في المعنى وايهام في الظاهر فضله على موسى في رتبة العلم
فالسؤال عن الماهية الالهية صحيح لذلك لم يرد موسى ع م سؤال فرعون عنها والجواب ايضا صحيح
بما اجاب به موسى ع م لذلك صدقه في المعنى بقوله لمجنون فان السؤال عن الماهية سؤال عن حقيقة
المطلوب ولا بد ان يكون المطلوب على حقيقة في نفسه واما الذين جعلوا الحدود مركبة من جنس وفصل
وذلك الحد المركب من الجنس والفصل في كل ما يقع فيه الاشتراك ومن لا جنس له لا يلزم ان لا يكون على حقيقة
في نفسه قوله لا يكون لغيره صفة لقوله على حقيقة في نفسه فالسؤال عن الماهية الالهية صحيح على مذهب
اهل الحق وعلى العلم الصحيح والعقل السليم والجواب عنه لا يكون الا بما اجاب به موسى وهنا سر كبير
فانه اجاب بالفعل اى اجاب موسى بالفعل اى بفعل الحق وهو السموات والارض لمن سأل عن الحد الذاتي
فجعل الحد الذاتي عين اضافته الى ما ظهر به من صور العالم او عين ما ظهر فيه من صور العالم فكانه قال له
في جواب قوله وما رب العالمين قوله الذي يظهر فيه صور العالم من علو وهو السماء وسفل وهو الارض
ان كنتم موقنين او يظهر هو بها اى او كانه قال في الجواب الذي يظهر هو بصور العالم من علو وسفل
مقول القول فلما قال فرعون لاصحابه انه لمجنون كما قلنا في معنى كونه مجنونا زاد موسى ع م في البيان
ليعلم فرعون مرتبته في العلم الالهي لعلمه اى لكون موسى عالما بان فرعون يعلم ذلك اى يعلم معنى
ما زاد موسى في البيان فيعلم فرعون من هذا البيان مرتبة موسى في العلم الالهي فقال رب المشرق
ورب المغرب فجاء بما يظهر وهو موضع ظهور الشمس وهو موضع استتار الشمس وهو اى الحق الظاهر
والباطن اى جاء موسى ع م بهذا القول اشارة الى ان الحق هو الظاهر والباطن وما بينهما وهو اى معنى
قوله رب المشرق والمغرب وما بينهما معنى قوله تع وهو بكل شيء عليم ان كنتم تعقلون اى ان كنتم اصحاب
تقييد وانما فسر العقل بالتقييد فان للعقل التقييد فاجاب جوابين فالجواب الاول جواب الموقنين
وهم اهل الكشف والوجود فقال لهم ان كنتم موقنين اى اهل كشف ووجود فقد اعلمتكم بما تيقنتموه
في شهودكم ووجودكم فان لم تكونوا من هذا الصنف فقد اجبتكم في الجواب الثاني ان كنتم اهل عقل وتقييد

قال معقول لقوله فكانه قال م

ويستتر بـ

وحصر تم

وحصر تم الحق فيما تعطيه ادلة عقولهم فظهر موسى بالوجهين ليعلم فرعون فضله وصدقه وعلم موسى
ان فرعون علم بلا تامل وتنبيه من جواب موسى ذلك اى فضله في العلم بالله او يعلم ذلك بعد مدة
يسيرة ولا ثالث في حق فرعون في هذا المقام انما علم موسى ذلك من فرعون لكونه اى لكون فرعون سأل
عن ماهيته فعلم موسى ان سؤاله ليس على اصطلاح القدماء في السؤال بما فانه لا يسأل في اصطلاح
القدماء بما عما ليس له اجزاء ذاتية فالله سبحانه تع عن الاجزاء فلا يسأل عنه بما فلذلك اى فلاجل علمه
بذلك اجاب فلو علم منه اى فلو علم موسى من فرعون غير ذلك لخطأه في السؤال فقال ان سؤالك خطاء
لا يقع موقعه فعلم موسى من سؤال فرعون بان فرعون يعلم فضل موسى في العلم بالله اذ ظهر في الجواب
بالوجهين فظهر لاجل هذا فلما جعل موسى المسؤول عين العالم خاطبه فرعون بهذا اللسان والقوم لا يشعرون
بما قصد فرعون من خطابه موسى فقال له لئن اتخذت الها غيري لاجعلنك من المسجونين والسين
في السجن من حروف الزوايد فيدل على الستر والجن ايضا الستر لذلك فسر بقوله اى لاسترنك فانك
اجبتني بما ايدتني به ان اقول لك مثل هذا القول فان قلت لي يا موسى فقد جهلت يا فرعون بوعيدك
اياي والعين واحدة فكيف فرقت وهو كلام فرعون يسأل عن جانب موسى فيقول فرعون في جوابه
لموسى انما فرقت المراتب العين ما تفرقت ولا انقسمت في ذاتها ومرتبتي الان التحكم فيك يا موسى
بالفعل وانا انت بالعين وغيرك بالرتبة فلما فهم ذلك موسى منه اى فلما فهم موسى ذلك التحكم والتسلط
من فرعون اعطاه اى اعطى موسى فرعون حقه في كونه يقول له اى حال كون موسى ع م قائلا لفرعون لا تقدر
على ذلك التحكم يعني ان قول موسى لفرعون لا تقدر على ذلك بمجرد اعطاء لحق فرعون في مقابلة قوله لموسى
ومرتبتي الان التحكم فيك يا موسى لا تكذيب له في قوله هذا فان مرتبة فرعون لها التحكم على مرتبة موسى
في ذلك المجلس لذلك قيد التحكم بقوله الان وبالفعل لعلمه بان مرتبة موسى اعلى منه في غير هذا المجلس
ولعلم موسى ان مرتبة فرعون لها التحكم عليه في ذلك المجلس فكان فرعون صادقا في قوله هذا وبين المص
ما قلنا بقوله والرتبة اى رتبة فرعون تشهد له اى لموسى بالقدرة عليه اى على موسى واظهار الاثر فيه
اى واظهار اثر القدرة في موسى ع م وانما تشهد له الرتبة على ذلك لان الحق الظاهر في رتبة فرعون قوله

من الصورة الظاهرة خبران لها خبر التحكم مبتداء اى كان له لهذه الرتبة الفرعونية التحكم على الرتبة التى
كان فيها ظهور موسى فى ذلك المجلس فلما علم موسى بشهادة الرتبة ان له منصب التحكم على موسى فى ذلك
المجلس اراد اتيان ما يدفع مضرة فرعون عن تعديه الى موسى عم فى ذلك المجلس فقال له حال كونه يظهر له اى لموسى
المانع من تعديه اى من ان يتعدى فرعون موسى عم عليه يتعلق بقوله يظهر الضمير المجرور لفرعون اى يظهر
على فرعون لموسى عم شئ يمنع فرعون عن التعدى الى موسى اولو جئتك بشئ مبين حتى يظهر به صدقى
فيما قلت انا وكذلك فيما قلت انت وهو العصا وهذا القول يمنع فرعون من ان يتعدى الى موسى عم بالضرر فكانه
طلب الامان عن فرعون بذلك القول فى ذلك المجلس فلم يسع اى لم يقدر فرعون بعد هذا القول بشئ من التحكم
على موسى عم فى ذلك الان يقول له فأت به ان كنت من الصادقين فى دعواه حتى لا يظهر فرعون عند
ضعفاء الرأى من قومه بعدم الانصاف فكانوا يرتابون فيه اى يشكون فى ربوبية فرعون وهى الطائفة
التى استخفها فرعون فاطاعوه انهم كانوا قوما فاسقين اى خارجين عما تعطيه العقول الصحيحة قوله من
بيان لما فى عما انكار ما ادعاه فرعون باللسان الظاهر قوله فى العقل يتعلق بقوله فى الظاهر ولم ينكر هذا
القوم مع ان العقول الصحيحه تعطى انكار ما ادعاه من قوله انا ربكم الاعلى وهو لسان ظاهر معناه فى العقل
فكانوا خارجين عما يعطيه العقل ولم يقفوا عند ما يعطيه العقل وانما كانوا خارجين عما تعطيه العقول
فان له اى للعقل حدا يقف عنده اى يقف العقل عند ذلك الحد اذا جاوزه صاحب الكشف واليقين
ولهذا اى ولاجل ان لكل واحد من العاقل وصاحب الكشف حدا يقف كل عنده جاء موسى فى الجواب بما يقبله
الموقن والعاقل خاصة فهم لا يقبلون حكم العقل ولا حكم الكشف فهم ليسوا من الموقنين ولا من العاقلين
بل هم بهايم فى صورة الاناس فالقى عصاه وهى ما عصى به فرعون موسى فى ابائه عن اجابة دعوته فاذا هى
ثعبان مبين اى حية ظاهرة فانقلبت المعصية التى هى السيئة طاعة اى حسنة كما قال يبدل الله سيئاتهم
حسنات روى ان فرعون آمن بالله وصدق بموسى بقلبه فاراد اظهاره فشاور الوزير فمنعه فانقلاب
العصا ايماء الى انقلاب كفر فرعون ايمانا واعادتها سيرتها الاولى اشارة الى اعادة فرعون سيرته الاولى
فانقلب ايمان فرعون كفرا كما انقلبت الحية عصا فكانه قال له الوزير لا تخف خذه سينقلب الى سيرته الاولى

لعلم ان مرتبة فرعون لها
التحكم على مرتبته فى ذلك المجلس

عنده

وهو

وهو فى مقابلة قوله تع لموسى سنعيدها سيرتها الاولى فكانت حقيقة السيئة باقية فى فرعون وانما
الانقلاب فى صورة السيئة لذلك قال انقلبت ولم يقل محت وفسر الانقلاب بقوله يعنى فى الحكم
يريد ان حقيقة السيئة التى فى فرعون تظهر فى صورة الحسنة فيحكم عليها طاعة وحسنة كما ظهرت
بصورة السيئة فيحكم عليها سيئة لا ان عين السيئة يصير حسنة او تمحو حقيقة السيئة وتجئ
بدلها حقيقة الحسنة فبقى الكفر فى فرعون الى ما شاء الله فالتبديل لا يكون الا فى الصورة والمقصود
بيان الاحكام الواردة بينهما فى هذا المجلس لا اثبات ايمان فرعون مطلقا فظهر الحكم هنا اى فى ذلك المقام
حال كونه عينا متميزة قوله فى جوهر واحد يتعلق بقوله فظهر وهى اى تلك العين المتميزة العصا
وهى الحية فالحية والعصا عينان متميزان يظهر كل منهما بحسب الوقت فى الجوهر الواحد الذى لا يدركه
الحس بل لا بد للعقل ان يحكم ان ثمه جوهر واحد لا يقبل القسمة لذاته ويقبل الصور والاحكام
فالتقم الثعبان امثاله من الحيات من جهة كونها حية والتقم العصى من جهة كونها عصا فظهرت اى غلبت
حجة موسى على حجج فرعون قوله فى صورة عصى وحيات وحبال يتعلق بقوله حجج فكانت للسحرة الحبال
ولم يكن لموسى حبل والحبل التل الصغير اى مقاديرهم اى مقادير السحرة بالنسبة الى قدر موسى بمنزلة
الحبال من الجبال الشامخة فلما رأت السحرة ذلك من موسى عم علموا رتبة موسى فى العلم فان الذى رأوه
ليس من مقدور البشر وان كان من مقدور البشر فلا يكون الا ممن له تميز فى العلم المحقق بفتح القاف
الاولى قوله عن التخيل والايهام متعلق بقوله تميز فآمنوا بسبب علمهم هذا برب العالمين رب موسى
وهارون اى الرب الذى يدعوا اليه موسى وهارون لعلمهم اى لعلم السحرة بان القوم يعلمون انه
ما دعا موسى الخلق لفرعون اى الى فرعون بل دعا الى رب العالمين ولما كان فرعون فى منصب التحكم
قوله صاحب الوقت خبر كان وانه اى وان فرعون الخليفة بالسيف وان جار اى ظلم قوله فى العرف الناموسى
يتعلق بقوله الخليفة اى يطلق الخلافة بالسيف على الامير الظالم فى الشرع كما قال رسول الله اطيعوا
امراءكم وان جار اى ظلم لذلك يتعلق بقوله قال وهو جواب لما انا ربكم الاعلى اى وان كان الكل اربابا
بنسبة ما فانا الاعلى منهم بما اعطيته فى الظاهر من التحكم فيكم ولما علمت السحرة صدقه فيما قاله

الثعبان الظاهر

من قوله انا ربكم الاعلى لم ينكروه واقروا له بذلك فقالوا انما تقضى هذه الحيوة الدنيا فاقض ما انت
قاض فالدولة لك فصح قوله انا ربكم الاعلى بمعنى صاحب الدوله ولما اتجه ان يقال كيف يصح قوله
انا ربكم الاعلى ورب الاعلى ليس الا وهو عين الحق اجاب بقوله وان كان رب الاعلى عين الحق فالصورة
التى ظهرت الربوبية عنها الفرعون فصح قوله انا ربكم الاعلى بحسب الصورة الفرعونية فقطع الايدى
مفعول قطع والارجل وصلب بعين حق فان السلطنة فى الحقيقة لها لاله فى صورة باطل وهى
الصورة الفرعونية وانما وقع القطع والصلب من فرعون لنيل كل من السحرة وفرعون مراتب لا تنال التى
الا بذلك الفعل اما فرعون فانه لا يصل الى مقصوده فى الدنيا وهو اظهار التحكم والسلطنة الا
بالقتل والصلب وكذلك لا يصل فى الاخرة الى مقصوده وهو العذاب الا به وهو جزاء القتل والصلب
فانه من نيل المراتب واما السحرة فانهم لا تنالوا درجة الشهادة فى الاخرة الا بالقتل فى يد فرعون
فان الاسباب سواء كانت اسبابا بالباطل او بالحق لا سبيل الى تعطيلها فان الاعيان الثابتة
فى علم الله التى هى صور العالم اقتضتها لتنال الى مقاصدها فعلم الله منها وقضى عليها وقدرها
فلا تظهر الاعيان فى الوجود الا بصورة ما عليه فى الثبوت اذ لا تبديل لكلمات الله تم هذا باعتبار
الكثرة واما باعتبار الوحدة فمعنى قوله فقطع اى فقطع الحق الايدى والارجل وصلب بعين حق اى باقتضاء
عين الثابتة فى صورة باطلة اى فى صورة خلقية فانية اذ كل زايل باطل عندهم وهو مقابل للحق
الثابت الباقى وهو العين الثابتة فالحق يفعل القطع بمقتضى العين الثابتة بيد الفاعلة فى صورة
فرعون وبيد القابلة فى صورة السحرة لنيل الحق مراتب الوجود التى لا تنال الا بذلك الفعل وليست
كلمات الله سوى اعيان الموجودات فينسب اليها العدم من حيث ثبوتها ويقال من هذا الوجه انه
حق ثابت دايم باق وينسب اليها الحدوث من حيث وجودها وظهورها كما نقول حدث اليوم عندنا
انسان او ضيف ولا يلزم من الحدوث انه ما كان له وجود قبل هذا الحدوث ولذلك اى ولاجل ان ما له
وجود وحدوث له ثبوت وقدم قال تع فى كلامه العزيز اى فى اتيانه مع قدم كلامه ما ياتيهم
من ذكر من ربهم محدث الا استمعوه وهم يلعبون وما ياتيهم من ذكر من الرحمن محدث الا كانوا

عنهما

عنهما معرضين والرحمن لا ياتى الا بالرحمة ومن اعرض عن الرحمة استقبل العذاب الذى هو عدم الرحمة
ولما فرغ عن ذكر الحكم الالهية التى كانت فى الايات الواردة فى حق موسى عم وفرعون رجع الى اتمام
الكلام فى حق فرعون فقال واما قوله فلم يك ينفعهم ايمانهم لما راوا باسنا سنة الله التى قد خلت
فى عباده الا قوم يونس فلم يدل ذلك على انه لا ينفعهم فى الاخرة بقوله فى الاستثناء الا قوم يونس
فاراد الحق بالاية ان ذلك الايمان وهو الايمان عند الياس لا يرفع عنهم الاخذ فى الدنيا عن القوم الذين
هم غير قوم يونس كقوم عاد وصالح وغير ذلك اذ كلهم امنوا عند ظهور العذاب من ربهم لكن لم ينفعهم
ايمانهم نجاة عن عذاب الخزى فى الحيوة الدنيا فلا ينجيهم عن الهلاك فى الدنيا واما عدم منفعت
ايمانهم فى الاخرة فلم تدل تلك الاية على ذلك فبقى على احتمال النفع فى الاخرة ولا يقطع الاحتمال الا
بالاجماع لان النصوص الواردة فى حقهم لا تدل الا على التعذيب والورود الى جهنم وهو لا يدل
على حرمانهم ابدا لكن الامة قد اتفقوا واجتمعوا بهذه الدلالة على حرمانهم ابدا فلم ينفع ايمانهم فى الاخرة
بالاجماع كما لم ينفعهم فى الدنيا فجعلوا عدم نفع ايمانهم فى الدنيا دليلا على عدم نفعه فى الاخرة فحكموا
على شقاء الطائفة المستهلكة بقهر الله وعذابه بتكذيبهم النبى عم ونقل عن مالك رض انه ذهب
الى ان الايمان عند الياس وهو قبل نزع الروح عن الجسد وبعد انكشاف احوال الاخرة من الوعد والوعيد
مقبول صحيح اقول هذا المذهب منه لعدم النصوص الدالة عنده على عدم صحة الايمان فى تلك الساعة
واما فرعون فقد شقى عنده سواء قبض عند التيقن بالانتقال او قبل التيقن لوجود النصوص الدالة
عنده على شقائه كسائر الائمة وما كانت عند الائمة نصوصا فى شقاء فرعون ليست بنصوص عند
الشيخ بل هو ظاهر عنده لذلك قال وما لهم نص فى ذلك مع ان لهم نص فى ذلك بحسب علمهم فلذلك
اى فلاجل ان ايمانهم لا يرفع عنهم الاخذ فى الدنيا اخذ فرعون فى الدنيا مع وجود الايمان منه
اى من فرعون هذا اى جواز نفع ايمان فرعون فى الاخرة ان كان امره اى امر فرعون فى الايمان امر من تيقن
بالانتقال فى تلك الساعة كما قال المفسرون والائمة المجتهدون ان ايمان فرعون عند تيقنه بالانتقال
الذى لا ينفع الايمان فى تلك الساعة فحكموا كلهم على ان فرعون شقى فى الدنيا والاخرة فالسبب بعدم

صحة الايمان عندهم التيقن بالانتقال واما عند المالك فالايمان عند التيقن صحيح لو لم يرد الدليل ذلك الايمانكن فان ايمان فرعون مردود عنده بدليل قوله تع الآن وقد عصيت وغير ذلك من الايات الدالة على شقائه لا بتيقنه بالانتقال حتى لو لم يدل النص على شقائه لصح ايمانه عنده ولو عند التيقن بالانتقال بخلاف جمهور العلماء حتى لو لم يثبت شقاوته بالنص وثبت ان ايمانه عند التيقن بالانتقال لم يصح ايمانه واما عند الشيخ فالاولى التوقف في مثل هذا الايمان حتى جاء البيان من الصحة وعدم الصحة فانه مالكي المذهب فكانه مال الى مذهبه في ذلك لذلك قال في حق فرعون ان كان امره امر من تيقن بالانتقال فانه لو لم يرد الدليل بالنصوص والاجماع لصح عنده ايمان من تيقن بالانتقال لذلك لم يصح ايمان فرعون عنده مع ورود ظاهر القران حيث جعل مؤبدا في النار في فتوحات المكية وتوقف في هذا الكتاب فان الاجماع دليل عنده على عدم صحة ايمانه ثم ذكر القرينة التي لم يتفطن عليها علماء الشريعة بقوله وقرينة الحال تعطي انه اي ان الشان ما كان فرعون عند الايمان على يقين من الانتقال لانه عاين المؤمنين يمشون في الطريق اليبس بالفتحتين اي اليابس الذي ظهر بضرب موسى بعصاه البحر فلم يتيقن فرعون بالهلاك اذا آمن اي وقت ايمانه بخلاف المحتضر فانه آمن عند تيقنه بالهلاك لذلك لم يجعل ايمانه صحيحا حتى لا يلحق به فلم يلحق فرعون بالمحتضر على تقدير ثبوت هذه يحسب
القرينة فكان امر فرعون عنده واثر بين الشيئين له وجه يلحق به بالمحتضر وله وجه لا يلحق به بالمحتضر دلالة ظاهر القران مع قطع النظر عن الاجماع فآمن اي ان كان امره امر من لم يتيقن بالهلاك آمن بالذي آمنت به بنو اسرائل على التيقن بالنجاة فكان على ذلك التقدير كما تيقن لكن على غير الصورة التي اراد فان مقصوده من الايمان النجاة عن الهلاك فنجاه الله عن عذاب الاخرة في حق نفسه وانما قال في حق نفسه لعدم النجاة في حق غيره من حقوق العباد مما كان عليه ونجا بدنه كما قال اليوم ننجيك ببدنك لتكون لمن خلفك اية اي حتى يعلم قومك ممن اعتقد بربوبيتك انك كاذب في دعويك لانه لو غاب بصورته ربما قال قومه احتجب عن اعين الناس فلا يزال اعتقادهم الباطل لعدم تيقنهم بهلاكه فظهر بالصورة المعهودة ميتا ليعلم انه هو فيزول اعتقادهم بربوبيته فقد عمت النجاة حسا من حيث الصورة المعهودة وان كان ميتا ومعنى وهو نجاة الروح عن الحجب المبعدة عن الحق من الشرك والكفر ودعوى الربوبية التي يحصل للروح بسبب تعلقه بالبدن ومن حقت عليه كلمة العذاب

الاخراوي

لا يؤمن به

الاخراوي ولو جاءته كل اية حتى يروا العذاب الاليم اي يذوق العذاب الاخراوي فلا يصدق في هذا الصنف انه قبضه الله طاهرا مطهرا لانه قبض مع الشرك فبقي جسده نجسا وكذلك روحه وقع في القبضة مع الشرك فذاق العذاب الاخراوي ثم امن فلا ينفع ذلك الايمان لهم بالنص الالهي وتفسير الرؤية بالذوق على من يرى ايمان البأس صحيحا فخرج فرعون على ذلك التفسير من هذا الصنف واما من لم يفسر الاية بذلك التفسير دخل فرعون عنده في هذا الصنف هذا اي المذكور في ايمان فرعون هو الظاهر الذي ورد به القران اي يدل عليه ظاهر القران
الذي يجب العمل به اذا لم يعارضه النص او الاجماع فلما زعم من لا يفهم كلامه انه قد جعل فرعون الذي قد ثبت شقاوته بحجة قاطعة شرعية من المؤمنين فظن السوء في حقه اراد دفع ذلك الظن الفاسد في حقه فقال ثم انا نقول لازالة انكار المنكرين في حقه بعد ذلك اي بعد ورود ظاهر القران على ايمانه والامر فيه الى الله فعدل عن الظاهر الذي ذكره واورد دليلا في ايمان فرعون على التوقف لمعارضته الاجماع وبين سبب عدوله بقوله لما استقر في نفوس عامة الخلق وهم الفرق الاسلامية كلها بل الكفرة ايضا من شقائه بيان لما وما لهم نص في ذلك اي في شقاء فرعون يستندون الشقاء اليه اي الى ذلك النص او يستندون الشقاء بسبب ذلك النص اليه اي الى فرعون واما اله فلهم حكم اخر ليس هذا موضعه ثم لتعلم انه ما يقبض الله احدا الا وهو مؤمن اي مصدق بما جاءت به الاخبار الالهية واعني بقولي ما يقبض الله احدا الا وهو مؤمن من المحتضرين ولهذا اي ولاجل كون المحتضر صاحب ايمان وشهود يكره موت الفجاءة وقتل الغفلة فاما موت الفجاءة فحده ان يخرج النفس الداخل ولا يدخل النفس الخارج فهذا موت الفجاءة وهذا غير المحتضر وكذلك قتل الغفلة بضرب عنقه من ورائه وهو لا يشعر فيقبض على ما كان عليه من ايمان او كفر ولذلك قال عم ويحشر على ما عليه مات كما انه يقبض على ما كان عليه والمحتضر لا يكون الا صاحب شهود فهو صاحب ايمان بما ثمة اي يؤمن بالذي كان يشاهده من الوعد والوعيد فانه ثبت بالنص بان كل كافر لا يموت الا وهو مؤمن لكن لا ينفع ايمان من يتيقن بالموت وعلى اي حال فالمحتضر صاحب ايمان فلا يقبض احد الا على ما كان عليه من ايمان او كفر لان كان حرف وجودي تدل على وجود المعنى في محله كما في قوله تع وكان الله عليما حكيما تدل على وجود العلم في ذاته تع فيدل على وجود معنى

تلك
في المقبوض فقط لا على زمان وجوده في المقبوض فاعتبر ذلك المعنى في القبض ان خيرا فخير وان شرا فشر
فلا يعتبر الزمان في معناه لا يحشر معه اى مع كان الزمان الا بقرائن الاحوال فلا يدل على الزمان الا بالقرائن
فلا يستدل به على زمان القبض على معنى ان كان زمان القبض يأسا قبض مأيوسا فكان كافرا وان لم يكن مأيوسا
في زمان الايمان قبض متيقنا بالنجاة فكان مؤمنا فنفرق على صيغة المتكلم بين الكافر المحتضر في الموت
وهو الكافر الذى امن عند التيقن بالموت فقبض على ذلك الايمان فهو في مشية الله عند المالك وبين الكافر
المقتول غفلة او الكافر الميت فجاءة لتحقق الكفر فيهما فقبضا على الشرك واما المؤمن المقتول غفلة
او الميت فجاءة فحكم بكراهتهما لعدم علمه بايمانهما كما قلنا في حد الفجاءة واما حكمة التجلي والكلام قوله
في صورة النار من التنازع فحذف مفعول احدهما باعمال الآخر لانها كانت النار بغية اى مطلوب موسى ع م
فتجلى الله له اى لموسى في مطلوبه ليقبل عليه ولا يعرض عنه فانه لو تجلى في غير صورة مطلوبه اعرض عنه
لاجتماع همته على مطلوب خاص وهو النار لكمال احتياجه اليها ولو اعرض لعاد عمله عليه وهو الاعراض
عن الحق فاعرض عنه الحق مجازاة له وهو مصطفى مقرب عند الله فمن قربه اى فمن قرب له الحق من التقريب
ومن موصولة اى فمن جعله الحق مقربا عنده وعند البعض من القرب ومن حرف جر والاول انسب انه
اى الشان تجلى الحق له اى لمن قربه الحق في صورة مطلوبه وهو لا يعلم كنار موسى ع م رآها عين حاجته
وهو الاله ولكن ليس يدريه والضمير في قوله وهو الاله وفي يدريه راجع الى النار اما باعتبار كون النار
مطلوبا او باعتبار الخبر فص حكمة صمدية في كلمة خالدية الصمد المصمد اليه اى يحتاج اليه او الصمد
هو الذى لا جوف ولما غلبت الصفة الصمدية على خالد اختصت الحكمة الصمدية بكلمته واما حكمة خالد بن
سنان فانه اظهر بدعواه النبوة البرزخية اى الاخبار عن احوال القبر فانه ما ادعا الاخبار بما هنالك
اى لم يدع الاخبار بما في البرزخ الا بعد الموت فامر ان ينبش عليه فيسأل عن احوال القبر فيخبر ان الحكم
في البرزخ على صورة الحيوة الدنيا فيعلم بذلك اى بما اخبره خالد صدق الرسل كلهم فيما اخبروا به في حيوتهم
الدنيا من نعيم القبر وعذابه فكان غرض خالد ع م ايمان العالم كله بما جاءت به الرسل من المقامات البرزخية
واحوالها ومقصود خالد من هذا الفعل ليكون خالد رحمة للجميع فانه تشرف من التشريف بقرب نبوته ليكون اى م

من

من نبوة محمد ع م وعلم خالد ان الله ارسله اى محمدا رحمة للعالمين ولم يكن خالد برسول فاراد ان يحصل
من هذه الرحمة في الرسالة المحمدية على حظ وافر ولم يؤمر بالتبليغ فاراد ان يحظى بذلك التبليغ في البرزخ
ليكون اقوى في العلم في حق الخلق اى ليظهر اعلميته بين الناس في البرزخ وقصته مذكورة في كتب التفاسير
ونحن اوردنا عليها ما اوردها القيصرى في شرحه بعبارته بلا نقص ولا زيادة تبركا بهذه الحكاية وهي انه
كان مع قومه يسكنون بلاد عدن فخرجت نار عظيمة من مغارة فاهلكت الزرع والضرع فالتجاء اليه قومه
فاخذ خالد يضرب تلك النار بعصاه حتى رجعت هاربة منه الى المغارة التى خرجت منها ثم قال لاولاده
انى ادخل المغارة خلف النار حتى اطفئها وامرهم ان يدعوه بعد ثلثة ايام تامة فانهم ان نادون قبل ثلثة
ايام فهو يخرج ويموت وان يصبروا ثلثة ايام يخرج سالما فلما دخل صبروا يومين واستفزهم الشيطان
فلم يصبروا تمام ثلثة ايام فظنوا انه هلك فصاحوا به فخرج عليه السلام من المغارة وعلى راسه الم حصل
وبرقبوه م — من صياحهم فقال ضيعتمونى واضعتم قولى ووصيتى واخبرهم بموته وامرهم ان يقبروه اربعين يوما فانه
ياتيهم قطيع من الغنم يقدمها حمار ابتر مقطوع الذنب فاذا حاذى قبره ووقف فلينبشوا عليه
قبره فانه يقوم ويخبرهم باحوال البرزخ والقبر عن يقين ورؤية فانتظروا اربعين يوما فجاء القطيع
ويقدم حمار ابتر فوقف خذاء قبره فهم مؤمنوا قومه ان ينبشوا عليه فابى اولاده خوفا من العار لئلا
يقال لهم اولاد المنبوش قبره فحملتهم الحمية الجاهلية على ذلك وضيعوا وصيته واضاعوه فلما بعث رسول الله ع م
جاءته بنت خالد فقال الرسول ع م مرحبا يا ابنة نبى اضاعه قومه فاضاعه قومه ولم يصف النبى ع م قومه
بانهم ضاعوه وانما وصفهم بانهم اضاعوا نبيهم اى وصيته حيث لم يبلغوه من التبليغ مراده من اخبار
احوال القبر فهل بلغه الله اجر امنيته اى قصده ونيته فلا شك ولا خلاف ان له اجر امنيته وانما الشك
والخلاف في اجر المطلوب هل يساوى تمنى وقوعه مع عدم وقوعه قوله بالوجود يتعلق بيساوى
ام لا فان في الشرع ما يؤيد التساوى في مواضع كثيرة كالآتي للصلوة في الجماعة فتفوته الجماعة فله اجر من
حضر الجماعة وكالمتمنى مع فقره ما هم عليه اصحاب الثروة والمال قوله من فعل الخيرات بيان لما فله
مثل اجورهم ولكن مثل اجورهم في نياتهم او في عملهم فانهم اى اصحاب الثروة جمعوا بين العمل والنية ولم ينص

النبي ع م اى لم يذكر النص عليهما اى على النية والعمل ولا على واحد منهما بل قال فله اجر من حضر الجماعة فان
من حضر الجماعة له اجران اجر النية واجر العمل فلم يعين النبي ع م الاجر الحاصل له ابمجموعهما ام واحد منهما
على التعيين والظاهر انه لا تساوى بينهما اى لا تساوى في الاجر بين من نوى الخير ولم يقدر العمل وبين من
نوى وعمل ولذلك الاجر طلب خالد بن سنان الابلاغ حتى يحصل له مقام الجمع بين الامرين النية والعمل
فيحصل الاجرين ثواب النية وثواب العمل والله اعلم **فص حكمة فردية في كلمة محمدية** انما كانت حكمته
فردية لانه اكمل موجود في هذا النوع الانساني لكونه بمرتبة روحه جامعا بجميع الاسماء الالهية وبمرتبة
جسمه جامعا بجميع المراتب الكونية ولهذا اى ولاجل انه اكمل موجود بدئ به الامر اى امر النبوة من حيث روحه
وختم من حيث جسده العنصري فكان نبيا وادم بين الماء والطين فنبوته ع م ازلي ونبوة غيره من الانبياء
عليهم السلام حادثة فهم نبيون حين البعثة ثم كان النبي ع م بنشأته العنصرية خاتم النبيين كما انه ع م
بنشأته الروحانية اول النبيين فبه بدئ امر النبوة وختم واول الافراد اى واول ما يوجد من الفردية
الثلثة خبر لقوله واول وهي الاحدية الذاتية والاحدية الصفاتية والحقيقة المحمدية وما زاد
على هذه الفردية الاولية من الافراد فانه عنها اى صادر عن هذه الفردية الاولية فكان ع م اول دليل
على ربه فانه اوتي بجوامع الكلم التي هي مسميات اسماء ادم ع م ومسميات اسماء ادم هي الحقايق التي تدل
كل واحد منها على ربه فاذا اوتي الرسول بجوامعها كان دالا على ربه اول دليل فكان الرسول من حيث نشأته
الروحية مشتملا على الفردية الثلثة الاولية فاشبه الدليل المنتج للمعالي في تثليثه والدليل دليل لنفسه
على ربه لحديث النبي ع م من عرف نفسه فقد عرف ربه فكل نفس دليل لنفسه على ربه ولا يدل نفس شخص
لنفس شخص اخر على رب ذلك الاخر لذلك قال النبي ع م من عرف نفسه ولم يقل من عرف نفسا فظهر ان اللام
في قوله والدليل للاستغراق اى كل واحد من افراد الدليل دليل لنفسه على ربه لا للعهد كما زعم بعض الشارحين
ولما كانت حقيقته تعطي الفردية الاولى قوله بما يتعلق بتعطي اى تعطي الفردية الاولى بالذي هو مثلث النشأة
قوله لذلك يتعلق بقوله قال وهو جواب لما اى قال الرسول في باب المحبة التي هي اصل الوجود حبب الي
من دنياكم ثلث بما اى قال ذلك القول او حبب اليه ثلث سبب الذى وجد فيه اى في وجود محمد ع م

من التثليث بيان لما ثم ذكر النساء والطيب وجعلت قرة عينه في الصلوة فابتداء بذكر النساء واخر الصلوة
وذلك اى بيان سبب تقديم النساء في الذكر على الطيب والصلوة لان المرأة جزء من الرجل في اصل ظهور
عينها لذلك ابتداء بذكرها ثم رجع الى بيان قوله والدليل دليل لنفسه فقال ومعرفة الانسان بنفسه
مقدمة على معرفته بربه فان معرفته بربه نتيجة عن معرفته بنفسه لذلك اى لاجل ان معرفة الرب
نتيجة عن معرفة الانسان بنفسه قال ع م من عرف نفسه فقد عرف ربه فان شئت قلت بمنع المعرفة
في هذا الخبر والعجز عن الوصول فانه سائغ فيه فان حقيقة النفس لا تدرك بكنهها كما اشار اليه النبي ع م
ما عرفناك حق معرفتك وان شئت قلت بثبوت المعرفة وهو بحسب كمالاتها لا بحسب حقيقتها فالاول
ان تعرف ان نفسك لا تعرفها فلا تعرف ربك فانت عالم بعدم علمك بنفسك وربك والثاني
ان تعرفها فتعرف ربك فكان محمد ع م اوضح دليل لنفسه على ربه وانما كان اوضح دليل فان كل جزء من العالم
دليل على اصله الذى هو ربه فالمحمد ع م لما كان عبارة عن مجموع حقايق ما في العالم كان اوضح دليل فان
دلالة الكل اوضح لكونها دلالة مطابقة كاملة في الدلالة من دلالة الجزء واشار اليه بقوله فافهم فانما
حبب اليه النساء فحن اى فمال اليهن لانه من باب حنين الكل الى جزئه فابان اى اظهر الرسول بذلك
القول او بحنينه الى النساء عن الامر في نفسه قوله من جانب الحق يتعلق بالامر في قوله اى في قول الحق
في هذه النشأة العنصرية ونفخت فيه من روحي فحن الحق الينا حنين الكل الى جزئه فنحن اليه حنين
الجزء الى كله والفرع الى اصله فابان رسول الله ع م هذا المعنى بحنينه النساء في قوله حبب الي من دنياكم
ثلث النساء فان الامر كذلك بين الله وبين عباده ثم وصف الحق نفسه بشدة الشوق الى لقائه
مضاف الى الفاعل وترك ذكر المفعول اى يشتاق لقاء نفسه الى من يشتاق اليه فقال للمشتاقين
لاجل اشتياقهم اليه يا داود اني اشد شوقا اليهم يعني للمشتاقين اليه وهو اى اللقاء الذى يشتاق الحق
اليه اشد اشتياق لقاء خاص بالموت الطبيعي فانه قال في حديث الدجال ان احدكم لن يرى ربه حتى يموت
فلا بد من الشوق لمن هذه صفته اى لا بد لمن لم ير ربه الا بالموت من شوق الى هذا اللقاء الخاص
وان كره سبب هذا اللقاء عنده وهو الموت فكان الحق اشد شوقا الى هذه اللقاء الخاص

وان كره سببه عنده كما في حديث التردد فشوق الحق ثابت لهؤلاء المقربين مع كونه يراهم بالشهود المطلق
الازلي فيحب ان يروه بالرؤية الخاصة بموت العبد فان رؤيتك نفسك في نفسك لا كرؤيتك في المراة
فانها رؤية خاصة لا تكون بدون المراة ويأبى المقام الدنياوى ذلك اللقاء فلا بد من الخروج من هذا المقام
بالموت الطبيعي لحصول اللقاء فاشبه قوله انى اشد شوقا اليهم قوله حتى نعلم مع كونه عالما بجميع الاشياء بعلمه
الازلي وهو علم خاص حاصل له بصور المظاهر فهو اى الحق يشتاق لهذه الصفة الخاصة التى لا وجود لها الا عند
الموت الطبيعي وانما قيدنا الموت بالطبيعي فان الموت الارادى وان كان سببا للمشاهدة لكنه ليس سببا لهذا
اللقاء الخاص وتعميم الموت بالارادى وغيره في هذا المقام كما قال البعض لا يجوز لان الحق لا يشتاق الا للمقربين
الذين يموتون بالموت الارادى كما قال فاشتاق الحق لهؤلاء المقربين فلقاء الموت الطبيعي غير لقاء الموت
الارادى فيبل الحق بها اى بتلك الصفة التى هى الرؤية الخاصة بالموت شوقهم اليه وينجيهم بماء الوصال
عن عذاب نار الشوق نار الفراق كما قال تع في حديث التردد وهو اى حديث التردد من هذا الباب وهو
باب الشوق اليهم ما ترددت في شئ انا فاعله ترددى في قبض عبدى المؤمن يكره الموت واكره من كره يكره
مسائته اى وانا اكره ما يكرهه المؤمن من الموت فان المحب هو الذى يكره ما يكره محبوبه ولا بد له من لقائ
فلا بد له الموت فبشره اى بشر الحق العبد المؤمن بلقائه بقوله ولا بد له من لقائ وما قال له اى ولم يقل
للعبد المؤمن ولا بد له من الموت لئلا يغمه بالموت ولما كان لا يلقى من لقى اى لما كان لا يلاقى المؤمن الحق
الا بعد الموت كما قال عم ان احدكم لا يرى ربه حتى يموت لذلك يتعلق بقوله قال تع وهو جواب لما ولا بد له
من لقائ فاشتياق الحق الى لقاء عبده لوجود هذه النسبة الحاصلة له من موت العبد وكذلك اشتياق
العبد الى لقاء ربه انما يكون لوجود هذه النسبة الحاصلة له من موته واشار الى الشوق عن لسان الحق بقوله
يحن الحبيب الى رؤيتى وانى اليه اى الى الحبيب اشد حنينا فان كل واحد من الحق والعبد يكون محبا ومحبوبا
فالحق محب العبد ومحبوب له وكذلك العبد وتهفوا اى تضطرب النفوس في طلب رؤيتى ويابى القضاء
والتقدير الالهى عن حصول مرادهم قبل وقت الاجل وقد حكم القضاء وقدر التقدير لكل نفس اجلها في وقت
لا يتقدم ولا يتاخر فاذا كان كذلك فاشكو على صيغة التكلم الانين اى فاشكو من الازمنة والانين

الى ان جاء آن الاجل ويشكو الحبيب الانينا لكون الانين حائلة بينى وبين حبيبى فلما ابان اى فلما اظهر الحق
انه اى ان الشان نفخ الحق من روحه في هذه النشاة العنصرية فما اشتاق الا لنفسه المتعينة بالتعين
الخلقية الا تراه اى الانسان كيف خلقه الله على صورته وانما خلقه على صورته لانه حاصل من روحه
المنفوخة في النشاة العنصرية ولما كانت نشاته من هذه الاركان الاربعة المسماة في جسده اخلاطا
حدث عن نفخه فيه اى عن نفخ الحق في جسده اشتعال كاشتعال الشمعة بما اى بسبب الذى كان في جسده
اى في جسد ادم من الرطوبة بيان لما وهى كالدهن للسراج فكان روح الانسان نارا مشتعلا بالحرارة
الغريزية لاجل نشاته العنصرية التى فيها الرطوبة ولهذا اى ولاجل كون روح الانسان لاجل نشاته نارا
ما كلم الله اى ما تجلى الله موسى الا في صورة النار وجعل حاجته فيها اى في صورة النار فلو كانت نشاته
اى نشاة الانسان طبيعية لا عنصرية لكان روحه نورا فظهر ان الروح يتبع في الظهور للنشاة فكان
في النشاة الطبيعية نورا كما في الملائكة التى فوق السموات وفي العنصرية نارا كما في الانسان وكنى الحق
عنه اى عن الروح بالنفخ يشير الى انه حاصل من نفس الرحمن فانه اى فان الشان قوله بهذا النفس الذى
هو النفخة يتعلق به ظهر عينه اى حصل عين الانسان او عين الروح في الخارج قوله وباستعداد المنفوخ فيه
وهو النشاة العنصرية يتعلق بقوله كان الاشتعال نارا لا نورا فبطن نفس الحق فيما كان به الانسان انسانا
وهو الروح الذى به الانسان انسانا فاذا ظهر الانسان بالروح وظهر الروح بنفس الحق بطن النفس و
استتر في الروح الانسانى ثم اشتق له شخصا على صورته سماه امراة فظهرت بصورته فحن ادم اليها
حنين الشئ الى نفسه وحنت المراة اليه حنين الشئ الى وطنه واصله فحبب اليه النساء بذلك الحب
فان الله احب من خلقه على صورته واسجد له ملائكته النوريين على اى مع عظم قدرهم ومنزلتهم وعلو
نشاتهم الطبيعية والمراد بها الملائكة السماوية فان الملائكة التى فوق السموات وهم الملائكة العالون
لم يسجدهم الله لادم وقد يقال للملائكة طبيعيون كما يقال عنصريون اذ ما في العالم شئ الا وهو صورة
من صور الطبيعية فبهذا الاعتبار كل شئ طبيعى فهم الملائكة العنصريون الطبيعيون النوريون فكانوا عالين
عن الانسان بحسب نشاتهم النورية وان كانوا عنصريين فمن هناك اى فمن مقام حب الله او مقام الحنين

من الطرفين وقعت المناسبة اى الارتباط بين الرب والعبد والصورة اى والحال ان الصورة اعظم
مناسبة واجلها واكملها فانها اى فان الصورة الانسانية زوجت من التزويج اى شفعت وجود الحق
كما كانت المراة شفعت بوجودها الرجل فصيرته اى فصيرت المراة الرجل زوجا فجعلت الصورة الانسانية
الصورة الالهية زوجا والمقصود اثبات حب الله للانسان المخلوق على صورته وهو الانسان الكامل
وهو المسمى بالعقل والروح المحمدى واول ما انشعب منه ارواح الانبياء وما امر الحق الملائكة الا
ان يسجد لمن كان على صفة الحق واما جسد آدم وهو قبلة الملائكة كقبلتنا هذه اذ ليس هو مخلوقا على صفة
الحق فظهرت الثلثة حق ورجل وامراة فحن الرجل الى ربه الذى هو اصله حنين المراة اليه ربه النساء تحبب اليهم
التى على صورته كما احب الله من هو على صورته فما وقع الحب اى حب الرجل فى الحقيقة الا لمن تكون من التكون
عنه وهو المراة وكان حبه اى حب الرجل لمن تكون الرجل منه وهو الحق فلهذا اى فلاجل ان حب الرجل
لا يكون الا لمن تكون الرجل منه قال الرسول ع م حبب الى ولم يقل احببت من نفسه اى لم يسند الحب
الى نفسه بل اسنده الى ربه فكان حب الرسول للنساء عين حب الحق لمن خلقه على صورته لتعلق حبه
بربه الذى هو اى الرسول على صورة ربه حتى فى محبته لا مراته يتعلق حبه بربه فانه اى فان الشان على صورته اى م
احبها اى احب الرسول امراته تحبب الله اياه تخلقا الهيا فكيف كان لابد من محبة الرجل المراة
فاحب الرجل المراة ولما احب الرجل المراة طلب الوصلة الى غاية الوصلة التى تكون فى المحبة فلم يكن
فى صورة النشأة العنصرية اعظم وصلة من النكاح اى الجماع بالنكاح ولهذا اى ولاجل كون الجماع
اعظم وصلة تعم الشهوة اجزاءه اى اجزاء الرجل كلها وكذلك المراة ولذلك اى ولاجل عموم الشهوة
الى اجزائه كلها امر بالاغتسال منه اى من الجماع فعمت الطهارة كما عم الفناء فيها اى فى المراة عند حصول
الشهوة فان الحق غيور على عبده ان يعتقد العبد انه يتلذذ بغيره اى بغير الحق اى نسى الحق فى حالة التلذذ
ويعتقد ان من يتلذذ به غير الحق مطلقا فتنجس برجس الغفلة التى تحصل بالتوجه والاشتغال بمن اتصف
بالحدوث والامكان واتسم باسم الغير فلا يمكن رجوع العبد الى الحق بما كسب من الجماع فطهره اى طهر الحق
ذلك العبد بعد الجماع بالغسل ليرجع العبد بالنظر اليه اى الى الحق فيمن فنى فيه اى فى المراة فكانت الطهارة

لاجل

لاجل مشاهدة الرجل الحق فى المراة اذ لا يكون الا ذلك النظر والشهود اى نظر الرجل الى الحق فى المراة فلابد
للرجل ان ينظر الى الحق فى المراة فاذا شاهد الرجل الحق فى المراة كان شهوده اى كان شهود الرجل الحق
فى المراة شهود الحق فى منفعل متضمنا مشاهدة فاعل وهو مشاهدة المؤثر من الاثر فكانت المراة كالمراة
القابلة لاثر الرائى واذا شاهده اى الحق فى نفسه من حيث ظهور المراة عنه شاهده فى فاعل متضمنا مشاهدة
منفعل وهو مشاهدة الاثر من المؤثر كمن شاهد الرائى من حيث ظهور صورته عنه فى المراة فاذا شاهده
من نفسه من غير استحضار صورة ما تكون عنه وهو المراة كان شهوده اى الحق فى منفعل عن الحق بلا واسطة
فشهوده للحق فى المراة اتم واكمل من شهوده فى نفسه بلا استحضار المراة لانه اى لان الشان يشاهد
الرجل الحق فى المراة من حيث هو اى من حيث ان الله هو فاعل منفعل وهذا القسم نتيجة للقسمين الاولين
لان كل واحد منهما لا يكون الا باستحضار صورة ما تكون عنه وهو المراة فلا يتحقق احدهما بدون الاخر
بل كل واحد منهما متضمن للاخر بخلاف القسم الثالث فانه لا يشاهد الحق فيه الا من حيث هو منفعل
خاصة ولذلك لم يقيد القسمين الاولين بقوله خاصة بناء على الظاهر اذ فى الصورتين كان لاحدهما ظاهرا
والاخر متضمنا فى احدهما لذلك اظهر فى النتيجة فقال من حيث هو فاعل ومنفعل فيصدق على كل واحد منهما
شهوده للحق فى المراة اما شهوده من حيث هو فاعل فهو تصرف الرجل فيها كتصرف الحق فيه وهو جهة الفاعلية
واما شهوده من حيث هو منفعل فهى كونها تحت تصرفه ومحل الانفعال ويشاهد الحق من نفسه من غير
استحضار المراة من حيث هو منفعل خاصة فلهذا اى فلاجل هذا المذكور احب الرسول ع م النساء
لكمال شهود الحق فيهن اذ لا يشاهد الحق مجردا عن المواد ابدا فهى اكمل المواد لمشاهدة الحق فان الله بالذات
غنى عن العالمين فلا يمكن شهوده من هذا الوجه واذا كان الامر من هذا الوجه ممتنعا ولم يكن
الشهادة الا فى مادة فشهود الحق فى النساء اعظم الشهود واكمله ثم رجع الى اصل المسئلة واعاد
ليثبت عليها الاحكام فقال واعظم الوصلة النكاح اى الجماع الحلال اما بالنكاح او بالملك اذ الجماع
بدونهما لا روح له فلا يشاهد فيه الحق ابدا لذلك حرم الزنا فى جميع الاديان فكنى عن الجماع الحلال
بالنكاح وهو اى النكاح نظير التوجه الالهى على من خلقه على صورته ليخلفه اى ليكون خليفة فى ملكه

كما قال انى جاعل فى الارض خليفة فيرى فيه اى فيمن خلقه صورته بل يرى نفسه فان المتعين بكل تعين
هى الطبيعة التى هى مظهر الذات الالهية فسواه وعدله ونفخ فيه من روحه الذى هو نفسه اى عينه
من جهة حقيقته وباطنيته لا من جهة امكانه وحدوثه وخلقه فانه قال عم اول ما خلق الله
روحى فانه باعتبار اضافته الى الرسول خلق وحادث وباعتبار نسبته الى الحق قديم فكان
نسبة الروح الى الحق نسبة الصفات الالهية اليه لذلك قال فظاهره اى ظاهر من خلقه على صورته
خلق اى متصف بصفة الخلقية من الامكان والحدوث ولوازمها وباطنه اى الذى هو الروح
حق اى ثابت محقق لا يفنى بخراب البدن موصوف ببعض الصفة الالهية من القدم والربوبية
والتدبير ولهذا اى ولاجل كون باطنه حقا وصفه اى وصف الحق الروح بالتدبير لهذا الهيكل
المحسوس فانه يدبر الامر فوصفه بما وصف نفسه به من السماء وهو العلو الى الارض وهو
اسفل سافلين لانها اى الارض اسفل الاركان كلها فدبر الله تع امر الوجود من الروح الانسانى
وهو السماء الى الارض وهو الهيكل الانسانى ودبر الله الامر من الرجل وهو السماء الى الارض
وهى المراة وسماهن اى سمى الحق او الرسول من تاخر فى الوجود عن الرجل بالنساء لتاخرهن عن الرجال
وهو جمع لا واحد له من لفظه ولذلك اى ولاجل تاخرهن عن الرجال قال عم حبب الى من دنياكم ثلث
نساء ولم يقل المراة فراعى رسول الله تاخرهن فى الوجود عنه اى عن الرجل فان النساء هى التاخير
قال تع انما النسىء زيادة فى الكفر والبيع بنسيئة يقول بتاخير فلذلك اى فلاجل كون وجود معنى التاخير
فى وجودهن ذكر النساء فما احبهن اى فاذا راعى مرتبتهن فى الوجود حيث قال النساء علم انه ما احبهن
الا بالمرتبة وانهن محل الانفعال بخلاف ما لو قال المراة فانها لا تفيد ما افاد به النساء لجواز
ان يحبهن لقضاء الشهوة لعدم وجود ما روعى فى النساء فهن له اى النساء للرجل كالطبيعة للحق التى
فتح فيها صور العالم بالتوجه الارادى والامر الالهى الذى هو نكاح فى عالم الصور العنصرية وهمة
فى عالم الارواح النورية وترتيب مقدمات فى المعانى للانتاج وكل ذلك نكاح الفردية الاولى
فى كل وجه من هذه الوجوه فالامر واحد وهو فتح الحق الصور فى الطبيعة الكلية بالتوجه الارادى

والمراتب كثيرة فمن احب النساء على هذا الحد اى على المرتبة فهو اى حبه حب الهى يشاهد ربه فى هذه
المرآت الاكمل ومن احبهن على جهة الشهوة الطبيعية خاصة نقصه اى نقص هذا المحب عن مشاهدة الحق
فى النساء علمه بهذه الشهوة فكان هذا الحب صورة بلا روح عنده اى عند المحب وان كانت تلك الصورة
اى صورة الشهوة الطبيعية فى نفس الامر ذات روح ولكنها غير مشهودة لمن جاء لامراته او لانثى
حيث كانت لمجرد الالتذاذ لكن لا يدرى لمن التذاذه ومن استفهام فجهل هذا الرجل من نفسه ما يجهل
الغير منه والمراد بالغير من احبهن بحب الهى فانه يعلم ان التذاذ هذا الرجل لمن وما فى قوله ما يجهل
للنفى والضمير فى منه راجع الى الرجل الجاهل من نفسه ما لم يسم هو اى ما دام لم يسم الغير هذا الرجل
الجاهل بلسانه اى بلسان ذلك الرجل حتى يعلم يعنى لا يعلم ذلك الرجل من نفسه ما هو وما تلذذه وما
امراته ولم يتلذذ اذا اخبره غيره الذى هو عالم بذلك فح يعلم من هو وما تلذذه ولمن ثبت التذاذه
وما امراته كما قال بعضهم صح عند الناس انى عاشق غير ان لم يعرفوا عشقى لمن كذلك هذا الجاهل احب
الالتذاذ فاحب المحل الذى يكون فيه الالتذاذ وهو المراة ولكن غاب عنه روح المسئلة وهى
مشاهدة الحق فى المرآة فاعلا ومنفعلا فلو علمها اى روح المسئلة لعلم بمن استفهام او موصول التذ
وكان كاملا فى رتب العلم بالله لكونه مشاهد الحق اعظم شهود وكما نزلت المراة عن درجة الرجل بقوله
وللرجال عليهن درجة نزل المخلوق على الصورة عن درجة من انشاه مع كونه على صورته فتلك الدرجة
التى تميز الحق بها اى بسبب تلك الدرجة عنه عن مخلوقه على صورته بها اى بسبب تلك الدرجة كان
الحق غنيا عن العالمين وفاعلا اولا فكان غناؤه وفاعليته الاولية مسببا عن تلك الدرجة فان الصورة
المخلوقة على صورته فاعل ثان لانه متصرف فى العالم خلافة عن الله فما اى ليس له الاولية التى للحق
فتميز الحق عنه بالمرتبة فتميزت الاعيان عن الحق بالمراتب وتميز بعضها عن بعض بحصة معينة
فاعطى كل ذى حق حقه كل عارف بلا نقص وزيادة متخلقا بتخلق الهى فلذا اى فلاجل اعطاء كل عارف
كل ذى حق حقه كان حب النساء لمحمد عم عن تحبب الهى وان الله تع كل شىء خلقه وهو عين حقه فاقتضى
عين محمد عم حبهن فاعطى الله حقه فاحبهن فاقتضت اعيان النساء ان يحبهن الرجل فاعطى محمد عم

حقهن مما اعطاه الله فكل عارف اعطى كل ذى حق حقه وهذا معنى قوله فما اعطاه اى فما اعطى الحق الحب
لمحمد ع‌م الا باستحقاق استحقه اى استحق محمد ع‌م حبهن بسماه اى بذات ذلك المستحق وانما قدم الرسول
فى الحديث النساء لانهن محل الانفعال كما تقدمت الطبيعة على من وجد منها قوله بالصورة تتعلق بقوله
تقدمت وليست الطبيعة على الحقيقة الا النفس الرحمانى فانه اى فان الشان فيه اى فى النفس الرحمانى
انفتحت صور العالم لا فى غيره اعلاه واسفله ولا نعنى بالطبيعة الا هو فكانت الطبيعة عين النفس الرحمانى
فى ان كل واحد منهما محل لانفتاح صور العالم فقدمت الطبيعة على من وجد منها من صور العالم كسريان النفخة
يتعلق بقوله انفتحت وهى قوله تع واذا سويته فنفخت فيه من روحى فى الجوهر الهيولائى فى عالم الاجرام
خاصة فكانت الطبيعة والنفس الرحمانى واحدا الان كل واحد منهما سرى فى الاجسام بواسطة الهيولى الجسمية
واما سريانها اى سريان الطبيعة لوجود الارواح النورية والاعراض فذلك سريان اخر فان الطبيعة
تسرى فى وجود الارواح بالذات والنفس الرحمانى يسرى بواسطة سريان الطبيعة الجوهرية ثم انه ع‌م
غلب فى هذا الخبر التانيث على التذكير لانه قصد الرسول التهمم بالنساء فقال ثلث ولم يقل ثلثه بالهاء الذى
هو لعدد الذكران اذ و فيها اى فى الثلث الواو للعطف والمعطوف عليه مقدر تقديره اذ فيها ذكر النساء
وفيها ذكر الطيب وهو مذكر وعادة العرب ان يغلب التذكير على التانيث فيقول الفواطم و زيد خرجوا
ولا تقول خرجن فغلبوا التذكير وان كان واحدا على التانيث وان كن جماعة وهو اى والحال ان الرسول
عربى افصح الفصحاء مع انه خالف قاعدتهم فى ذلك فراعى النبى ع‌م المعنى الذى قصد به اى بذلك المعنى فى التحبب
اليه وهو قوله حبب الى ولم يقل احببت من نفسه ما دام لم يكن يؤثر حبه اى حب الرسول فقوله ما لم يكن
قيد لقوله فراعى اى فراعى هذا المعنى ما دام لم يكن حب الرسول اليهن مؤثرا بل هو متاثر بحبهن فيحبهن
بحب الله فغلب التانيث على التذكير رعاية لهذا المعنى فعلمه الله من الحقايق والاسرار ما لم يكن يعلم فاخبرنا
بلسانه الفصيح مما علمه فقال حبب الى ولم يقل احببت لتعلق حبه بربه و ثلث ولم يقل ثلثة لقصده
التهمم بالنساء وكان فضل الله عليه اجرا عظيما فغلب التانيث على التذكير بقوله ثلث بغير هاء فما اعلمه السلام
بالحقايق وما اشد رعاية للحقوق فان حق التانيث فى هذا المقام التغليب على التذكير فهو اعطى كل ذى حقه

علیه

ثم انه

ثم انه اى النبى ع‌م جعل الخاتمة نظيرة الاولى فى التانيث وادرج بينهما التذكير فبدا بالنساء وختم بالصلوة
وكلتاهما تانيث والطيب بينهما كهو اى النبى ع‌م او كادم فى وجوده فان الرجل مدرج بين ذات ظهر عنها
وبين امراة ظهرت عنه فهو اى الرجل بين مونثين تانيث ذات وتانيث حقيقى كذلك النساء تانيث
حقيقى والصلوة تانيث غير حقيقى والطيب مذكر بينهما كادم بين الذات الموجودة هو اى ادم عنها وبين
حوا الموجودة عنه وان شئت قلت الصفة فمونثة ايضا وان شئت قلت القدرة فمونثة ايضا فكن
على اى مذهب شئت فانك لا تجد الا التانيث يتقدم حتى ان اصحاب العلة الذى جعلوا الحق علة فى وجود
العالم والعلة مونثة والمقصود اظهار كمال الرسول ع‌م فى الفصاحة والبلاغة كيف علم الحقايق
وراعاها فى كلامه الفصيح وعلمنا ما لم نكن نعلم بما علمه الله تع ما لم يكن يعلم واما حكمة الطيب و جعله
بعد النساء فلما فى النساء من روايح التكوين فانهن سبب لتكوين الاولاد فانه اطيب الطيب عناق الحبيب
كذا قالوا فى المثل السائر ولما فرغ عن بيان حقايق كلامه شرع فى بيان كماله فى نفسه فقال ولما خلق رسول الله
عبدا بالاصالة لم يرفع راسه قط فعلا وقولا الى السيادة بل لم يزل ساجدا واقفا اى ثابتا مع كونه منفعلا
ولم يتجاوز الى كونه فاعلا حتى كون الله عنه ما كون كما قال خلقتك من نورى وخلقت الاشياء من نورك
فاعطاه اى اعطاه الله النبى رتبة الفاعلية يتصرف بامر الله خلافة عنه فى عالم الانفاس التى هى الاعراق
الطيبة وهى عالم الارواح المدبرة بنفوسهم فى الموجود الشهادى فان فيها روايح الطيبة الوجودية فعالم
الانفاس بمنزلة النساء فى الشهادة فاعطاه رتبة الفاعلية فى النساء فكما وجد فى النساء روايح التكوين
كذلك وجد فى عالم الانفاس روايح الوجود اذ ما تحصل الوجود الشهادى الا بعالم الانفاس فحبب اليه
الطيب كما حبب اليه ما فى الطيب وهو عالم الانفاس والنساء فالطيب هو الرايحة الطيبة فكانت عرضا
متاخر الوجود عن الجوهر قائما به قوله فحبب اليه يجوز ان يكون معلوما ومجهولا فلذلك اى فلاجل كون الطيب
متاخرا بالوجود عما يقوم به جعله اى جعل رسول الله الطيب بعد النساء فراعى رسول الله فى هذا الترتيب
الدرجات التى للحق فى قوله تع رفيع الدرجات فاول الدرجة العقل الاول وهو ادم الحقيقى والثانى النفس
الكلية وهى حوا فالعقل الاول مذكر بين المونثين ذات الحق والنفس الكلية فراعى النبى ع‌م هذه الدرجات

الالهية بجعل المذكر بين المؤنثين فكان رسول الله رفيع هذه الدرجات الثلث باضافة حبهن اليه في قوله حبب
الي وكذلك رفيع جميع الدرجات من الجواهر المجردة والاجسام ذو العرش لاستوائه اى لاستواء النبي عم
العرش باسم الرحمن فان العرش مخلوق من العقل الاول الذى هو روح محمد عم فكان محمد عم ذا العرش فان
الدرجات كما ينسب الى الحق تنسب الي محمد عم تبعا لا اصالة فاذا استوى الرحمن على العرش فلا يبقى
في من حوى اى احاط واشتمل عليه العرش من لا تصيبه الرحمة الالهية الرحمانية وهو اى المعنى المذكور معنى
قوله تع ورحمتي وسعت كل شيء والعرش وسع كل شيء والمستوى اى الحاكم والمستوى عليه الرحمن فكان
العرش مظهر الرحمن يظهر منه فيض الرحمن على ما تحته من الموجودات فبحقيقته اى بحقيقة اسم الرحمن
يكون سريان الرحمة في العالم كما قد بيناه في غير موضع من هذا الكتاب ومن الفتوح المكية وقد جعل
الحق الطيب في هذا الالتحام النكاحي اى النكاح الشهادى الواقع بين الرجل والمرأة في براءة عايشة رض
فقال الخبيثات للخبيثين والخبيثون للخبيثات والطيبات للطيبين والطيبون للطيبات اولئك مبرؤن
مما يقولون من الافتراء في حقهن فان عايشة وباقي ازواجه عم اطيب الطيبات كما ان محمدا عم اطيب
الطيبين فجعل روايحهم اى فجعل الحق روايح الطيبين وهي اقوالهم لان الطيب من يتكلم كلمة طيبة
اى صادقة والخبيث من يتكلم كلمة خبيثة وهي كلمة كاذبة طيبة اى صادقة وانما جعل اقوالهم روايح
لان القول نفس وهو اى النفس عين الرايحة فيخرج النفس بالطيب والخبيث على حسب ما يظهر به
في صورة النطق اى تخرج النفس من الطيب طيبا ومن الخبيث خبيثا فمن حيث هو الهي بالاصالة كله طيب
فهو اى النطق او القول كله طيب ومن حيث ما يحمد ويذم النفس فهو اى القول طيب وخبيث فقال
في خبث الثوم هي شجرة اكره ريحها ولم يقل اكرهها فالعين لا تكره وانما تكره ما يظهر منها والكراهة
لذلك اى لما ظهر منها وهي الرايحة التي هي العرض القايم بها اما عرفا او بعدم ملايمة طبع او غرض او شرع
او نقص عن كمال المطلوب وما ثمه اى وليس في كراهة العين سبب غير ما ذكرناه ولما انقسم الامر الي الطيب
والخبيث كما قررناه حبب اليه اى الي محمد عم الطيب دون الخبيث ووصف النبي الملائكة بانها تتاذى
بالروايح الخبيثة لما في هذه النشاة العنصرية من التعفين فانه اى الانسان مخلوق من صلصال من حماء

مسنون

مسنون اى متغير الريح فتكره الملائكة بالذات لعدم ملايمة طبعهم فتكره عين الانسان لهم لما ظهر منه من تغير
الريح فيتضرر مزاج الملائكة دون غيرهم كما ان مزاج الجعل يتضرر برايحة الورد وهي من الروايح الطيبة
فليس الورد عند الجعل بريح طيبة كما ان رايحة النكهة التي حصلت من الصوم يتضرر الانسان وهي عند الله
اطيب من المسك ومن كان من الناس على مثل هذا المزاج اى مزاج الجعل معنى بان يكون قلبه مايلا الي الباطل
وصورة بان يفعل القبايح اضر به الحق وهو ريح طيبة اذا سمعه وسر بالباطل وهو ريح خبيثة فكان محمد عم
عند هذه الطائفة كالورد عند الجعل وهو اى المذكور قوله تع والذين امنوا بالباطل وكفروا بالله ووصفهم
بالخسران فقال اولئك هم الخاسرون الذين خسروا انفسهم فانه اى فان الشان من لم يدرك الطيب من الخبيث
كالملائكة التي نازعت في ادم فقالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ولم يدركوا ان ادم طيب مدرج في الخبيث
فلا ادراك له فما حبب الي رسول الله الا الطيب من كل شيء وما ثمه اى وليس في الحقيقة اى بالنسبة الي مقام الجمع
لا بالنسبة الي المظاهر الا هو اى الطيب وهل يتصور ان يكون في العالم مزاج لا يجد الا الطيب من كل شيء
لا يعرف الخبيث ام لا قلنا هذا لا يكون فانا ما وجدناه في الاصل الذى ظهر العالم منه وهو الحق فوجدناه
يكره ويحب وليس الخبيث الا ما يكره ولا الطيب الا ما يحب مبنيان للفاعل هذا باعتبار المظاهر فان الله
يحب ويكره بها واما باعتبار الجمع الاتحادى فيحب كل شيء والا لما اوجد ما يكره في المظاهر فظهر ان ما يكره
في المظاهر يحبه في مقامه الجمعي والعالم على صورة الحق والانسان على صورتين صورة الحق وصورة العالم
فقد سبق تفصيله فلا يكون ثمه اى في العالم مزاج لا يدرك الا الامر الواحد الطيب والخبيث من كل شيء بل ثمه
مزاج يدرك الطيب من الخبيث مع علمه بانه خبيث بالذوق طيب بغير الذوق فيشغله اى فيشغل هذا المزاج
ادراك الطيب منه اى من الخبيث عن الاحساس اى عن احساس ذلك المزاج خبثه اى خبث ذلك الخبيث
هذا قد يكون اى هذا المزاج قد يوجد واما رفع الخبيث من العالم اى من الكون فانه لا يصح لاختلاف الطبايع
ورحمة الله موجود في الخبيث والطيب والخبيث عند نفسه طيب والطيب عنده اى عند الخبيث خبيث فما ثمه
اى فما في الكون شيء طيب الا وهو من وجه في حق مزاج ما خبيث وكذلك بالعكس واما الثالث الذى به كملت
الفردية فالصلوة فقال وجعلت قرة عيني في الصلوة وانما جعلت الصلوة قرة عين المصلي لانها مشاهدة

بين يدي

اى سبب لمشاهدة العبد المصلي ربه وذلك اى بيان كون الصلوة مشاهدة لانها مناجاة بين الله وعبده

كما قال فاذكروني اذكركم وهي الصلوة عبادة مقسومة بين الله وبين عبده بنصفين فنصفها لله ونصفها

للعبد كما ورد في الخبر الصحيح عن الله تع انه قال قسمت الصلوة بيني وبين عبدي نصفين فنصفها لي ونصفها

لعبدي ولعبدي ما سأل يقول العبد بسم الله الرحمن الرحيم يقول الله ذكرني عبدي يقول العبد الحمد لله رب العالمين

يقول الله تع حمدني عبدي يقول العبد الرحمن الرحيم يقول الله اثنى علي عبدي يقول العبد مالك يوم الدين

يقول الله مجدني عبدي فوض الي عبدي فهذا النصف كله له تع خالصا ثم يقول العبد اياك نعبد واياك

نستعين يقول الله هذا بيني وبين عبدي ولعبدي ما سأل فاوقع الاشتراك في هذه الاية يقول العبد

لعبدي

اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين يقول الله فهؤلاء

ولعبدي ما سأل فخلص هؤلاء لعبده كما خلص الاول له تع فعلم من هذا وجوب قراءة الحمد لله رب

العالمين فمن لم يقرأها فما صلي الصلوة المقسومة بين الله وبين عبده فعلم منه ان الصلوة مناجات

بين الله وبين عبده ولما كانت مناجاة فهي اى الصلوة ذكر للحق ومن ذكر الحق فقد جالس الحق وجالسه

الحق فانه صح في الخبر الالهي انه تع قال انا جليس من ذكرني ومن جالس من ذكره وهو اى والحال ان من

جالس من ذكره ذو بصر رأى جليسه فهذه الصلوة مشاهدة ورؤية فان لم يكن ذلك الجليس

ذا بصر لم يره اى لم ير جليسه فمن ههنا يعلم المصلي رتبته هل يرى الحق هذه الرؤية في هذه الصلوة ام لا

فان لم يره فليعبده بالايمان كانه يراه فيخيله في قبلته عند مناجاته ويلقي السمع لما يرد به عليه من الحق

فان كان اماما لعالمه الخاص به اى بالمصلي وللملائكة المصلين معه فان كل مصل فهو امام بلا شك

فان الملائكة تصلي خلف العبد اذا صلي وحده كما ورد في الخبر قوله فقد حصل له رتبة الرسول في الصلوة

جواب لقوله فان كان فان الامامة مرتبة الرسول وهي اى الامامة النيابة عن الله اذا قال الامام

سمع الله لمن حمده فيخبر نفسه ومن خلفه بان الله قد سمعه فيقول الملائكة والحاضرون ربنا لك الحمد

فان الله قال علي لسان عبده سمع الله لمن حمده فانظر علو رتبة الصلوة والي ان ينتهي بصاحبها

فمن لم يحصل درجة الرؤية في الصلوة فما بلغ غايتها ولا كان له فيها قرة عين لانه لم ير من يناجيه

للانسان منه

فان

فان لم يسمع ما يرد من الحق عليه فيها فما هو ممن القي السمع ومن لم يحضر فيها مع ربه مع كونه لم يسمع

ولم يره فليس بمصل اصلا ولا هو ممن القي السمع وهو شهيد فكانت الفردية الثلثة في الصلوة مرتبة الحضور

وهي ادني مرتبة الصلوة ومرتبة السمع ومرتبة الرؤية فمن صلي الصلوة خارجة عن احد هذه الثلثة

لم يكن مصليا وما ثمه اى وما في جنس العبادة او في العالم عبادة تمنع العابد من التصرف في غيرها

ما دامت اى مدة بقائها ودوامها سوى الصلوة وذكر الله فيها اكبر ما فيها لما تشتمل الصلوة عليه من اقوال

وافعال وقد ذكرنا صفة الرجل الكامل في الصلوة في الفتوحات المكية فلا يكون في الصلوة فعلا وقولا

خارجا عن اقوال الصلوة وافعالها كيف يكون لان الله تع يقول ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر لانه

اى لان الشان شرع للمصلي ان لا يتصرف في غير هذه العبادة ما دام فيها ويقال له مصل ولذكر الله اكبر يعني

فيها اى في الصلوة اى الذكر الذي يكون من الله تع لعبده حين يجيبه في سؤاله والثناء عليه اكبر من ذكر

العبد ربه فيها لان الكبرياء لله تع ولذلك اى ولاجل ان ذكر الله فيها اكبر قال والله يعلم ما تصنعون

وقال او القي السمع وهو شهيد فالقاؤه السمع هو لما يكون من ذكر الله اياه فيها ومن ذلك اى ومن اشتمال

الصلوة الامور العجيبة ان الوجود لما كان عن حركة معقولة نقلت العالم من العدم اى من الاعيان

العلمية الي الوجود العيني عمت جواب لما الصلوة جميع الحركات وهي ثلثة حركة مستقيمة وهي

حال قيام المصلي وحركة افقية وهي حال ركوع المصلي وحركة منكوسة وهي حال سجوده فحركة الانسان

مستقيمة وحركة الحيوان افقية وحركة النبات منكوسة وليس للجماد حركة من ذاته فاذا تحرك حجر

فانما يتحرك بغيره واما قوله وجعلت قرة عيني في الصلوة ولم ينسب الجعل الي نفسه كما لم ينسب الحب

الي نفسه فان تجلي الحق للمصلي انما هو راجع اليه تع لا الي المصلي وانما كان تجلي الحق للمصلي من الله لا من المصلي

فانه لو لم يذكر الحق هذه الصفة عن نفسه بان يقول للرسول جعلت انا قرة عينك في الصلوة ولو لم يذكر

الحق بلسان نبيه لامره اى الرسول بالصلوة علي غير تجل منه اى من الحق له اى للرسول فلما كان منه

اى من الحق ذلك التجلي بطريق الامتنان لا بطريق كسب من العبد كانت المشاهدة التي تحصل للنبي م

من التجلي الامتناني بطريق الامتنان من الله فقال لاجل ذلك وجعلت قرة عيني في الصلوة علي البناء

لايفعول وليس قرة العين الا مشاهدة المحبوب التى يقربها بهذه المشاهدة عين المحب والقرة
ماخوذة من الاستقرار فيستقر العين عند رؤيته اى روية المحبوب فى شى فى التجلى الصفاتى وفى غير شى
فى التجلى الذاتى فانه بلا واسطة شى وان كان لا يخلو عن صورة ما لكن هذه الصورة التى تقع فيها التجلى
الذاتى ليست من الامور الموجودة فى الخارج وانما قلنا لا يخلو عن صورة ما لان مشاهدة الحق لا يمكن
مجردة عن المواد فلا ينظر المحب معه اى مع المحبوب الى شى غيره اى غير المحبوب فى شى كما فى التجلى الصفاتى
اى موجود فى الخارج وفى غير شى كما فى التجلى الذاتى اى معدوم فى الخارج يعنى لا يجمع بينهما فى النظر فى شى
والمقصود ان النظر فى المحبوب لا يسع منه غيره لاستقرار العين عند مشاهدة محبوبه فالرؤية والنظر
تنازعا فى شى وغير شى فاعملنا النظر وقدرنا مفعول الرؤية كما عرفت ولذلك اى ولاجل ان المحب
لا ينظر مع محبوبه الى غير شى غيره نهى عن الالتفات فى الصلوة فان الالتفات فى الصلوة الى الغير
شى يختلسه الشيطان من صلوة العبد فيحرمه اى فيحرم الشيطان العبد عن مشاهدة محبوبه بل لو كان
الحق محبوب هذا الملتفت ما التفت فى صلوته الى غير قبلته بوجهه وانما قال بوجهه ولم يقل بعينه
مع ان الالتفات للعين لا للوجه اشارة الى ان الوجه حيث ما التفت اليه البصر فمن التفت بوجهه
فى الصلوة الى غير قبلته فقد حرم عليه مشاهدة ربه والالتفات بالوجه يعم وجه القلب ووجه
الصورى والانسان يعلم حاله فى نفسه هل هو بهذه المثابة فى هذه العبادة الخاصة ام لا اى هل يصلى
صلوته على هذا الوجه المذكور ام لا فان الانسان على نفسه بصيرة ولو القى معاذيره فهو يعرف كذبه
من صدقه فى نفسه والكذب كناية عن الصلوة التى يلتفت فيها الى غير القبله والصدق بخلافه لان الشى
لا يجهل حاله فان حاله له ذوقى ثم ان مسمى الصلوة له قسمة اخرى بين الله وبين عباده فانه تعالى امرنا
ان نصلى له واخبرنا فى كلامه المجيد انه يصلى علينا فاذا كان كذلك فالصلوة منا ومنه فاذا كان هو المصلى
فانما يصلى باسمه الاخر فيتاخر ظهور الحق بهذا الاعتبار عن وجود العبد اى لا ظهر بهذه الصلوة منه الا بعد
وجود العبد كما يتاخر رحمته للمومنين فى اليوم الاخر عن شفاعة الشافعين وهو اى الحق المصلى علينا
عين الحق الذى يخلقه العبد اى يتصوره فى قلبه بنظره الفكرى ويعتقد ان الحق فى نفسه على تصوره قوله

سطر

بنظره يتعلق بقوله يخلقه وكذلك وبتقليده وهو الاله المعتقد بكسر القاف ويتنوع الحق بحسب ما قام بذلك
المحل قوله من الاستعداد بيان لما اى يتنوع بحسب الاستعداد فالحق فى نفسه تعالى عن التنوع فالتنوع
للاستعداد لا للحق كما قال الجنيد حين سئل عن المعرفة بالله لون الماء لون انائه فنزه الحق من كل قيد وهو
جواب سادّ اى محكم مطابق للواقع اخبر عن الامر بما هو عليه فهذا اى لاله المتنوع بحسب الاعتقادات
هو الله الذى يصلى علينا وهذا بيان لنزول الحق فى الصلوة فينا وهو بعينه نزول الحق فى السماء الدنيا فى الثلث
الاخير من الليل فوجود الحق اى ظهوره الينا من حيث النزول يتاخر من وجودنا ووجود السماء والليل
فلا اشكال فى مثل هذه الكلمات واذا صلينا نحن له كان لنا الاسم الاخر فكنا فيه اى فى تصليتنا الحق
كما ذكرناه فى حال من له هذا الاسم وهو الاسم الاخر يعنى فكما اذا كان هو المصلى يتاخر عن وجودنا فى ظهوره
بصور استعدادنا اذ المتنوع يتاخر عن ما به التنوع فاذا صلينا نحن كنا بمنزلة الحق اذا صلى علينا فنكون
عنده بحسب حالنا واعتقادنا فلا ينظر الينا الا بصورة ما جئناه بها قوله بصورة يتعلق بينظر قوله بها
يتعلق بجئنا اى ينظر الحق الينا بصورة ما جئنا الحق بهذه الصورة ما زايدة لتاكيد النظر بهذه الصورة وجاز
لتاكيد عموم النكرة فان المصلى هو المتاخر على السابق فى الحلبة وقوله كل قد علم صلوته وتسبيحه اى على رتبته
فى التاخر وعلم رتبته فى عبادته ربه وعلم رتبته فى تسبيحه الذى يعطيه من التنزيه استعداده الضمير والعارف م
المنصوب فى يعطيه يرجع الى الحق واستعداده فاعل يعطيه والضمير يرجع الى كل فما من شى الا وهو يسبح بحمد
ربه الحليم الذى لا يعاجل بالعقوبة للمذنبين الغفور الذى يستر ذنوب العباد فكان لكل شى تسبيحا خاصا
لربه الخاص الحليم الغفور له ولذلك اى ولاجل ان لكل شى تسبيحا لا نفقه اى لا نطلع تسبيح العالم على التفصيل
واحدا واحدا لامتناع احاطتنا ما فى العالم فردا فردا وثم اى فى مقام التسبيح مرتبة يعود الضمير على العبد
المسبح فيها الضمير فى قوله فيها يعود الى المرتبة فى قوله وان من شى الا يسبح بحمده اى بحمد ذلك الشى فالضمير
الذى فى قوله بحمده يعود على الشى اى بالثناء الذى يكون عليه اى يكون العبد على ذلك الثناء وفى قوله فى قوله
وان من شى يتعلق بالمقدر اى الضمير كائن فى قوله وان من شى كما قلناه اى هذا المذكور فى المعتقد بكسر القاف
انه انما يثنى على الاله الذى فى معتقده وربط به نفسه وكان من عمله اى من عمل العبد المعتقد فهو راجع اليه

لا الى الحق فما اثنى ذلك المعتقد الا على نفسه فانه من مدح الصنعة فانما مدح الصانع بلاشك فان حسنها
وعدم حسنها اى الصنعة راجع الى صانعها واله المعتقد مصنوع للناظر فيه فهو اى ذلك الاله صنعته اى
صنعة الناظر فثناؤه اى ثناء الناظر على ما اعتقده اى اعتقد انه اله ثناؤه على نفسه والله تعـ في حد ذاته
منزه عن الثناء على هذا الحد وعلى هذا الاعتقاد لكن الله تع يقبل ثناء عبده واعتقاده كرما ولطفا منه اذ لا وسعة
لكل احد ان ينظر الحق على اطلاقه ويثنى عليه فكان ذلك المعتقد يعين الحق ويقيده على حسب اعتقاده ولهذا
اى ولاجل تعيين الحق وحصره على ما اعتقده يذم معتقد غيره ولو انصف ذلك المعتقد لم يكن له ذلك الذم
لما انه مثله ايضا فهو محمود عند صاحبه الا استثناء منقطع ان صاحب هذا المعبود الخاص جاهل لاشك
في ذلك اى في ثنائه على نفسه ولا يشعر ان ثناءه على نفسه وظن انه يثنى على الله تع لاعتراضه على غيره فيما
اعتقده في حق الله اذ لو عرف ذلك العابد للمعبود الخاص ما قال الجنيد لون الماء لون انائه وما مفعول عرف
لسلم لكل ذى اعتقاد ما اعتقده وعرف الله في كل صورة وفي كل معتقد فاذا لم يعرف الله في كل صورة فهو
ظان ليس بعالم فلذلك قال تع انا عند ظن عبدى بى اى لا اظهر له الا في صورة معتقده فان شاء اطلق
وان شاء قيد اذ لا بد من القيد بالاطلاق او بغيره فاله المعتقدات بكسر القاف تاخذه الحدود لتقييد
بحسب استعداد المعتقد وهو الاله الذى وسعه قلب عبده فان الاله المطلق لا يسعه شئ لانه عين
الاشياء بحسب الحقيقة لا بحسب الاسماء والصفات وعين نفسه اذ لا شئ في مرتبة الاطلاق
غيره والشئ لا يقال فيه اى في حقه يسع نفسه ولا لا يسعها فظهور الحق في قلب
عبده غير ظهوره في مرتبة اطلاقه فالحق واحد حقيقي والتعدد
بحسب الاسماء والصفات ففي مرتبة يقال الاله
المطلق وفي مرتبة الاله المحدود
وغير ذلك من المراتب فالامر
واحد فافهم والله يقول
الحق وهو يهدى
السبيل
م

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
[illegible] ربه ذي المواهب
[illegible] الصدور [illegible]